دعونا نتكلم

مفكرات أمريكيات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغيّر



تحرير
د. جيزيلا ويب
ترجمة
د. إبراهيم يحيى الشهابي
مراجعة
د. نعمت حافظ البرزنجي



بسم الله الرحمن الرحيم

دعونا نتكلم

مفكرات أمريكيات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغير

دعونا نتكلم: مفكرات أمريكيات يفتحن نوافذ الإيمان على عـالم متغير/ تحرير جيزيلا ويب؛ ترجمة إبراهيم يحيى الشهابي؛ مراجعـة نعمت حافظ برزنجي.- دمشق: دار الفكر؛ ٢٠٠٢.-٣٧٦ ص؛ ٢٥سم.

١- ٢١٠,٤ وي ب د ٢- العنوان ٣- ويب ٤- الشهابي

مكتبة الأسد

ع- ٢٠٠٢/٤/٧٠٢

طبع بإذن خاص من مطبعة جامعة سيراكوس

دعونا نتكلم

مفكرات أمريكيات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغير

تحرير
د. جيزيلا ويب

ترجمة
د. إبراهيم يحيى الشهابي

مراجعة
د. نعمت حافظ برزنجي

مشاركة

أمينة ودود — أمينة بفرلي ماكلاود
نعمت حافظ برزنجي — مهجة قحف
عزيزة الحبري — ربيعة تيرّي هاريس
ميسم الفاروقي — غويندولين زوهارة سيمونز
آصفة قريشي — رفّت حسان





الرقم الاصطلاحي: ١٥٧٧,٠١١,٠١٣

الرقم الدولي: ISBN: 1-59239-095-1

الرقم الموضوعي: ٢١٠

الموضوع: دراسات إسلامية

العنوان: دعونا نتكلم

مفكرات أمريكيات يفتحن نوافذ الإيمان

على عالم متغير

تحرير: د. جيزيلا ويب

ترجمة: د. إبراهيم يحيى الشهابي

مراجعة: د. نعمت حافظ برزنجي

الصف التصويري: دار الفكر – دمشق

التنفيذ الطباعي: المطبعة العلمية–دمشق

عدد الصفحات: ٣٧٦ صفحة

قياس الصفحة: ١٧×٢٥ سم

عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

دار الفكر بدمشق

برامكة مقابل مركز الانطلاق الموحد

ص.ب: (٩٦٢) دمشق–سورية

فاكس: ٢٢٣٩٧١٦

هاتف: ٢٢٣٩٧١٧ – ٢٢١١١٦٦

http://www.fikr.com/

e-mail: info@fikr.com

الطبعة الثانية

رمضان ١٤٢٣هـ

تشرين الثاني (نوفمبر)٢٠٠٢م

ط١: ٢٠٠٢م

Windows of Faith

Muslim Women Scholar-Activists in North America



Edited by

Gisela Webb



Syracuse University Press

First Edition 2000
00 01 02 03 04 05 6 5 4 3 2 1

Epigraph calligraphy by Elinor ʿA'ishah Holland
The paper used in this publication meets the minimum requirements of American National Standard for Information Sciences—Permanence of Paper for Printed Library Materials, ANSI Z39.48-1984. ∞

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Windows of faith : Muslim women scholar-activists in North America / edited by Gisela Webb.
p. cm. — (Women and gender in North American religions)
Includes bibliographical references and index.
ISBN 0-8156-2851-X (cloth : alk. paper). — ISBN 0-8156-2852-8 (pbk. : alk. paper)
1. Muslim women. 2. Women in Islam. I. Webb, Gisela. II. Series.
HQ1170.W52 1999
305.48'6971—dc21 99-40405

Manufactured in the United States of America

المحتوى

تصدير

نعمت حافظ برزنجي

افتتحت جزيلة ويب المناقشة الأولى من نوعها عام ١٩٩٥م بالتساؤل: ((ألـم يحن الوقت للنساء المسلمات أن يتكلمن بأنفسهن؟)). وقد أصبح هـذا التصريـح بعد خمس سنوات تقديماً للكتاب الذي حررته معاً النساء العشـر المشـاركات في إنتاج كتاب (Windows of Faith: Muslim Women Scholr - Activists in North America) .. الذي تمَّ التصرف بترجمة عنوانه إلى العربية ليصبح (دعونا نتكلـم: مفكرات في أمريكا الشمالية تتحدثن عن المرأة).

الغاية الأساسية من هذا الكتاب هي أن ترفع النسـاء المسـلمات أصواتهـن في محور الفكر الإسلامي وعلى المستويين النظري والعملي، وهذا ما رَمَتْ إليه تلك المفكرات الحصيفات عندما اخـترن الجـزء الثـاني مـن عنـوان الكتـاب (Muslim Women Scholar Activiste). مشيرات إلى حركـة علميـة فعالـة تعيـد الربـط بـين الرسالة القرآنية العربية في العدالة والمساواة بين الجنسين وبين الانتسـاب الفعلـي لهذه الرسالة وللهوية الإسلامية.

فمن الطبيعي وأنا أحرر هذه التوطئة للنسخة العربية للكتاب أن أسرد الدافـع الأول الذي حثنـي علـى تنظيـم تلـك المناقشـة، مناقشـة عـام ١٩٩٥ في المؤتمـر السنوي للمنظمة الأمريكية لدراسات الشرق الأوسـط، والتـي أصبحـت حـافزاً أولياً لتنفيذ هذا الكتاب.

كنت حينها قد عدت حديثاً من جامعة أكسفورد البريطانية (التي كان أساتذتها عند تأسيسها في القرن السابع عشر يفترض بهم أن يقرؤوا ويفهموا اللغة العربية). لكنني بعد أن أمضيت بضعة أشهر في البحث عن مراجع تتعلق بتربية المرأة المسلمة خلال عصور الاستعمار الأوربي العسكري والتبشيري، وبعد إعطاء عدة محاضرات والدخول في مناقشات عن الوضع الفكري والتربوي المؤلم للمرأة العربية المسلمة، عدت بدلائل تثبت بشكل أكبر أن المشكلة هي في أولئك المسلمين والعرب الذين لا يزالون يدافعون عن الوضع البائس للمرأة في المجتمعات الإسلامية، بحجة أن الإسلام أعطاها كامل الحقوق. وكان الأكثر سوءاً وإيلاماً، أنهم كانوا ولا يزالون يحاربون كل امرأة ترفع صوتها للتحدث عن المأساة الواقعية، وكأنهم بذلك يريدون أن يصمتوا تلك الأصوات المتزايدة المنددة بترتيل الآيات والأحاديث والتفاسير دون العمل بها.

كنت أتساءل: كيف لنا أن نتوقع من المستشرقين أو غيرهم أن يكونوا واعين لمفهوم الإسلام للمرأة ودورها، وكيف لهؤلاء أن يتفهموا الحضارة الإسلامية العربية بصورتها المتكاملة الكلية، وهم يرون أن نصف هذه المجتمعات صامت أو فرض عليه الصمت؟! لذلك قررت أن أرفع صوتي أكثر، مستعينة بأصوات أخواتي ومحاولة جمعهنَّ في محور واحد، يتحدثن فيه كلاً على حدة. وهكذا كانت بداية مشروع تعزيز الهوية الذاتية للمرأة المسلمة بالقرآن.

كان للدكتورة الأستاذة جيزيلا ويب دور هام حيث إنها تفهَّمت هذه الأصوات بعمق، وبذات الوقت لا يمكن لأحد أن يطعن بحيادها أو يتهمها بالتعصب للدعوة الدينية ولنشر الإسلام، كما اتَّهم أحد المستشرقين أعمالي، ولا أن يصمها بالكفر وادعاء الهوية الإسلامية، كما وصمني بعض المسلمين الذكوريين محترفي الإسلام، ولا أن يدفعها إلى هامش الطريق بحجة أنها ذكورية ليس لديها رؤية نسوية، كما حاول الكثير من تلكم النساء اللواتي تدَّعين التمرد؛ مسلمات كنَّ أم غير مسلمات.

ما دفعني إلى تأصيل مشروع الهوية الذاتية للمرأة المسلمة بالقرآن هو مفهوم التقوى؛ الحجر الأساسي في تحقيق الإسلام بكل صورة. وإنني إذ أرى بداية تحقيق هذا المفهوم بهذا الكتاب الذي يعبِّر عن الأصوات المختلفة لتلكم المفكرات الثاقبات.. إثباتاً لوحدة المفهوم الإسلامي رغم تعدد صور تطبيقه.. فإن الطريق لا يزال صعباً وطويلاً. حيث إنه برغم تأكيد القرآن لمفهوم ﴿إنّا خَلَقْناكُم مِن ذَكَرٍ وأُنثى وجَعَلْناكُم شُعوباً وقَبائِلَ لِتَعارَفوا﴾ [الحجرات: ١٣/٤٩] فقد غابت عنا نحن المسلمين هذه الفكرة وكفَّر بعضنا بعضاً متناسين أن الغاية هي ما ورد في تمام الآية ذاتها: ﴿إنَّ أكرَمَكُمْ عِندَ اللهِ أتْقاكُم﴾، وأن الله وحده هو الحاكم والمشرِّع.

لا يزال الطريق طويلاً لأن علينا أولاً أن نحوِّلَ مسيرتنا.. من تَقبُّل المفهوم الاجتماعي السائد الخاطئ أن المرأة عورة، وأن المجتمع منفصم بين ذكور وإناث. هذا التحوُّل لا يمكن أن يتم ما دمنا نتقبَّل فكرة أن نسيب المرأة بالدم أو بالزواج هو المتحدِّث باسمها. كيف يمكن للمرأة أن تحقق هويتها الإسلامية فعلياً، وهي غير واعية أن انتسابها للإسلام، يجب أن يبدأ بمعرفتها المباشرة من دون وساطة أحد، لمعنى التقوى، وبممارستها لهذا المعنى باستعادة دورها البصير والفعال في المجتمع. لقد خلطنا وللأسف، الحماية الذاتية خصوصية المرأة وحشمتها مع إجبارها على الانفصال عن الحياة اليومية للمجتمع مكوِّنين عالَمَين منفصلَين وشخصيات منفصمة؛ عالم الرجال وعالم النساء لا يفهم أحدهما الآخر، ولا يحترم إنسانيته، إلا ما ندر. لقد فرضنا على الإسلام مفاهيم ما أنزل الله بها من سلطان، حجبنا المرأة عن فهم الإسلام ذاته باسم الحجاب، حتى إننا أصبحنا محجوبي الضمائر التي هي الوحيدة التي بإمكانها أن تدرك أن ما ورد في القرآن هو كلمة ((الجلباب)) لوصف مفهوم الثياب المحتشمة، وليس ((الحجاب)). ولا يسعني هنا إلاَّ أن أشير إلى أننا أصبحنا – الآن، وفي هذه

المناسبة الهامة للاحتفال بأسبوع المرأة العربية المسلمة، وبعد مرور ما يقارب عشر سنوات على بدء هذا التحول في المسيرة - نرى عديداً من البحوث والنشرات تتحدث بأصوات مختلفة باسم المرأة العربية المسلمة، وهذا فاتحة خير. لكن أكثر تلك الأصوات لا تزال غارقة إما بالدفاع عن الحجاب أو بنقده زاعمين أن له دوراً في ظلم المرأة، وكأن المرأة المسلمة أصبحت متمثلة بالخيمة السوداء المتحركة؛ ينقلها أبوها ضمنها من بيته إلى دار زوجها، ثم ينقلها هذا الأخير من بيته إلى المقبرة.

أليس الصبح بقريب؟! ألم يحن الوقت للعودة إلى جذور تحرير المرأة في القرآن الذي، ويا للأسف، أساءت تفسيره الذكورية والشعوبية والاتكالية؟! ألم تكن الثورة القرآنية متميزة بنقل العلاقات الإنسانية من الشعوبية والقبلية إلى علاقة الرحم؟! أليس الرحم خاصاً بالمرأة، والمرأة هي الأول والآخر في تحديد علاقة الرحم ﴿ومِنْ آياتِهِ أنْ خلَقَ لَكُمْ مِنْ أنْفُسِكُم أزْواجاً لِتَسْكُنوا إلَيْها وجَعَلَ بَيْنَكُم مَوَدَّةً ورَحْمَةً﴾ [الروم: ٢١/٣٠]؟! والله يضع الأرحام بالمرتبة الثانية بعده ﴿واتَّقُوا اللهَ الَّذي تَساءَلونَ بِهِ والأرْحامَ﴾ [النساء: ١/٤]، لأن حماية المرأة تتحقق بحماية استقلالها الفكري والروحي من الاتّكال لتُصبح فعلياً العامل الإيجابي في تطوير العلاقات الإنسانية. فتكون الضمير الحي للأسرة والمجتمع، والذي وحده قد يوصلنا لتغيير تاريخنا!

مقدمة المترجم

إبراهيم يحيى الشهابي

كان من دواعي اعتزازي أن كلفتني بترجمة هذا الكتاب دار نشر مشهورة على نطاق الوطن العربي الإسلامي، بما تتمتع به من سمعة طيبة في جميع أنحاء العالم، وبما يعرف عنها من حسن اختيارها للموضوعات وكتّابها ومترجميها. تلك هي (دار الفكر) بدمشق.

هذا الكتاب يحمل عنوان (دعونا نتكلم: مفكرات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغير)* . يضم الكتاب بين دفتيه مقالات وأبحاثاً لمسلمات أمريكيات فاعلات من أصول عرقية وجغرافية مختلفة، يحملن الجنسية الأمريكية، وقد اشترك بعضهن في مؤتمر بكين الذي عقد حول المرأة في أواخر القرن المنصرم.

عالجت المساهِمات في هذا الكتاب موضوعات مختلفة منبثقة في معظمها من حقوق الإنسان، وخصوصاً المتعلقة بالمرأة؛ كحقها في تنظيم الأسرة، وحقها في التعليم والتعلُّم السامي، وحقها في أن تكون العصمة بيدها، وفي أن تكون لها شخصيتها المستقلة.

والواقع أن الكاتبات، بسبب ولادتهن ونشأتهن في بلاد غير إسلامية، تنظرن إلى الأمور من زاوية ربما تختلف عما هو سائد لدى بعض المفكرين ورجال

---

* Windows of Faith؛ تمت ترجمته إلى العربية بعنوان: دعونا نتكلم؛ مفكرات أمريكيات يفتحن نوافذ الإيمان على عالم متغير، وكان ذلك لدواعي اختلاف البيئة الفكرية.

الدين المسلمين السلفيين، والسلفيين الجدد، الأمر الذي دفعهن لإجراء مقارنات بين مفهوم هؤلاء العلماء ومفهومهن لبعض الآيات القرآنية الكريمة، لكي يثبتن بالشواهد القرآنية والنبوية أن الإسلام هو دين الحرية للناس كافة، وهو الدين، بل الفكر الوحيد، الذي حرر المرأة، ومنحها حقوقها كاملة سابقاً لما صدر عن الأمم المتحدة ومؤتمر بكين من قرارات وتوصيات ومواثيق تدعو إلى تحرير المرأة من كل أشكال العنف والاضطهاد.

لا بد لي أخيراً من تقديم شكر للدكتور أحمد الحصري الذي استنجدت به للتغلب على ضيق الوقت فهبَّ لمساعدتي في ترجمة المقالات الأولى من القسم الأول، والأولى والثانية والثالثة من القسم الثاني.

مدخل

ألا تَدَعون المرأة المسلمة
تتحدث عن نفسها من فضلكم؟!

جيزيلا ويب

GISELA WEBB

غاية هذا الكتاب أن يقدم الدليل على تنوع طرائق التعبير، التي تشكل العمل الفكري الفعال لدى المرأة المسلمة المعاصرة في الولايات المتحدة، ويُعززها بأن المرأة تتحدث بصوتها، وهو ما يجعل مجموعة المقالات هذه فريدة، وذات أهمية حاسمة تسهم في فهم دراسات المرأة المسلمة الحالية في أمريكا، وذلك من خلال الاطلاع على أصل هذا المجلد ومنهجيته وأهدافه.

فباختصار يمكن النظر إلى كتابات هؤلاء النسوة على أنها ثمرة حركة نشأت متدرِّجة، ولكنها مستمرة بين العديد من النساء المسلمات - وربما بين جمهرة منهن - اللاتي أصررن على عدم استبعاد هويتهن الذاتية الدينية، بل على تأكيدها من خلال محاولاتهن الحثيثة لحل مشكلات خطيرة تواجههن باستمرار في كل من المجتمعات والأقليات المسلمة وغير المسلمة في أرجاء العالم.

إن النظر إلى حكمة النساء المسلمات وفعاليتهن بهذا الأسلوب، ناشئ من الإيمان الراسخ بأن النظر في قضايا المرأة من المنظور الإسلامي يجب أن يوحِّد بين القضايا النظرية والممارسات العملية. وهذا يعني أن أي تحليل أو أية نظرية حول

طبيعة المرأة ودورها وحقوقها أو مشكلاتها في المنظور الإسلامي ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار الممارسات العملية، والقضايا المباشرة والملحة التي تترتب على تنفيذ التوجيهات القرآنية لتحقيق العدل الاجتماعي، وبالتالي فإن أي اعتبار لحلول عملية للمشكلات والمظالم التي تواجهها المرأة ينبغي أن يكون لها أساس لاهوتي سليم في المنظور القرآني.

يمكن النظر في فصول هذا المجلد على أنها دليل على المناقشات المثيرة والخلاقة والناقدة للذات وللآخرين التي تجري حالياً في الأوساط الأكاديمية، وفي المجتمعات المسلمة، وفي المنظمات المتخصصة في الولايات المتحدة الأمريكية، التي تطرح قضايا من أمثال التعددية الدينية، والديموقراطية، والجنس، والحداثة، وارتباطها بالإسلام وبالهوية، أو الذاتية المسلمة.

ومع أن هذه المناقشات تعكس الوضع الإجمالي الحالي للوعي العميق والضمير السياسي الحي لمجموعات تؤلف ثقافات عرقية متنوعة، بالإضافة إلى الطبيعة الدينية للمجتمع الأمريكي المعاصر، إلا أنه عندما يُنظر إليها من منظور تاريخي إسلامي فإنها تعكس التفاعل الحي المعاصر مع مفهوم الاجتهاد أو التفسير السائد للتشريعات والنصوص التقليدية، في ضوء التغيرات الاجتماعية والثقافية.

إن الجماعة المسلمة المتنامية بسرعة في الولايات المتحدة الأمريكية، وكذلك الأكاديميون الذين يعملون في مجال الدراسات الإسلامية يرون حقيقة يُرثى لها، هي تجاهل وسائل الإعلام هذا الوجه الحيوي والمتطور للإسلام في الولايات المتحدة الأمريكية، في الوقت الذي تركز فيه الحديث عن الطائفية التي تنشر الرعب، وعن التطرف السياسي، أو الجماعات المسلمة المتعصبة داخل البلد وخارجه.

تنزع وسائل الإعلام الأمريكية والخيال الثقافي الأمريكي إلى تصوير المرأة المسلمة على أنها ضحية مضطهدة خرساء. وتغيب عن وسائل الإعلام أبحاث النساء المسلمات اللاتي تحرين التدقيق في قضايا تؤثر على حياة النساء في

المجتمعات الإسلامية. وتشتمل هـذه القضايا على التقارب التاريخي والثقافي والديني والتيارات أو القوى الفكرية العاملة (في الماضي والحاضر، مسلمة أم غير مسلمة) التي حددت طبيعة المرأة ودورها.

لقد تعرضت دراسات المرأة المسلمة حتى الآن إلى:

١ً- عمل يتعلق بعلم الأجناس البشرية والمنطق الاجتماعي الذي يخاطب خصوصية تجربة المرأة وتنوعها في مناخات اجتماعية وسياسية وعرقية مختلفة. نذكر على سبيل المثال دراسات كل من: (إيريكا فريدل، إليزابيت فيرنيا، فاليري هوفمان - لاد، فاطمة مرنيسي، شريفة زهور).

٢ً- طَرْق القضايا التاريخية المعيارية المتعلقة بتطور التقاليد القانونية والثقافية واللاهوتية التي تتصل بالمرأة والأنوثة. نذكر على سبيل المثال دراسات كل من: ليلى أحمد، فاطمة مرنيسي، رِفّت حسّان، عزيزة الحبري، ساتشيكو موراتا.

لقد ظهر في الأفق حديثاً - وهذا هو غرض كتابنا - مجموعات من المفكرات الفعالات تبنت خط ((العمل الفكري الفعال)) تطورت جزئياً، أو جنباً إلى جنب نتيجة تشكيل شبكات تخصصية من نسوة معظمهن مسلمات، يعملن في قضايا جوهرية مثل فلسفة التشريع، واللاهوت، والتأويلات، وثقافة المرأة وحقوقها.

إن منهجية هؤلاء النسوة المسلمات اللائي يتبنّين منهج العمل الفكري الفعّال، ليست متناغمة كلياً في الأسلوب، ولا في المضمون، كما أنها ليست في معزل عما يجري من جدل ومناقشات تتناول قواعد النظام والدين والثقافة. فهي تشمل، كما تبين الفصول التالية، إعادة النظر في النصوص والمناهج الإسلامية، والعلاقات الحضارية التقليدية، فتدققها، وتمحصها، وتنقدها، وتفسرها، مستخدمة ذلك كله لمخاطبة المشكلات التي تواجهها المرأة المسلمة. وهي تشكل كما تذكر الباحثة أمينة ودود بداية مرحلة تجعل قضايا المرأة المسلمة في أيديها، لتعالجها بنفسها، فتصبح هي ذاتها الباحثة وموضوع البحث.

وتعدُّ هذه المقاربة أو المنهجية تحدّياً لشوفينية نظام ذكوري جديد تجاه المرأة المسلمة والمرأة غير الأوربية وحضاراتها، لم ينتبه دعاة المساواة بين الجنسين في الغرب، عن قصد أو غير قصد، إلى نموها في صفوفهم، والتي تمحورت فرضياتها ضمن الافتراضات العالمية التي هي أساس لموقف الأمم المتحدة بشأن حقوق المرأة.

ويمثل هذا الأسلوب كذلك تحدياً أساسياً للنظام الحضاري للمجتمع الأبوي المسلم، من حيث استخدامه للقرآن والسُّنّة والشريعة، والذي ترى فيه النساء أنه ابتعد عن تأكيد القرآن على المساواة، وعن نموذج تسهم فيه المرأة بالأمور العامة، الذي كان سائداً في بداية عهد الإسلام. تنظر النساء المسلمات اللاتي تبنّين (منهج العمل الفكري الفعال) إلى مواقف السلفيين المتزمتين والداعين للتجديد حالياً في المجتمع الإسلامي على أنهم يحاولون إسكاتهن، أو رفض طروحاتهن، وذلك بوصفهن بأنهن يقتفين أثر المرأة الغربية التي تدعو إلى الحركة النسوية العلمانية.

إن منهج هؤلاء النسوة المسلمات هو منهج فعَّال من حيث محاولته إيجاد حلول قصيرة وطويلة الأمد لمعاناة المرأة المسلمة من الناحيتين العقلية والجسدية، حيث تجد نفسها لعبة في المواجهات السياسية والاقتصادية والإيديولوجية العالمية بين الشرق والغرب والشمال والجنوب في العالم الإسلامي وغيره.

لقد تزامن ظهور نشاطات هذه الفئة من النسوة ممن تبنّين (منهج العمل الفكري الفعال)، وتعاظمت قوة اندفاعها قبل انعقاد المؤتمر العالمي للمرأة الذي عُقد عام ١٩٩٥م في بكين. حيث جرت عدة مناقشات، شاركت خلاله مفكرات ومحاميات وعاملات، من أنصار منهج الفعالية، ومعظمهن مسلمات، في التفكير في محتوى ميثاق الأمم المتحدة وطروحاته حول حقوق المرأة وأوضاعها، ولتقرر ما إذا كان من الضروري إحداث موقف يعكس اهتمامات

المرأة المسلمة (بدلاً من الاكتفاء فقط بموقف تحكمه افتراضات ومنطلقات نابعة من الحركة النسوية الغربية). وواحدة من هذه المناقشات كانت مؤتمراً انعقد في واشنطن عام ١٩٩٤م لبحث هذا الأمر، وذلك تحت عنوان: (الدين والحضارة وحقوق المرأة الإنسانية في المجتمعات المسلمة).

دعا إليه معهد (SIGI) أي المعهد العالمي للأخوة النسوية، والمركز الجامعي الأمريكي لدراسة الجنوب العالمي. وقد مثلت فيه الباحثات والمشاركات طيفاً عريضاً من الإسلاميات، ومن الإسلاميات المعاصرات العلمانيات والغربيات الداعيات إلى تحرير المرأة أو الداعيات إلى الحركة النسوية. سلط المؤتمر الضوء على منظمات البحث التي تتبع منهج الفعالية من أمثال: منظمة الكرامة، وهي منظمة تضم محاميات مسلمات، للدفاع عن حقوق الإنسان، قامت بتأسيسها المحامية عزيزة الحبري، وكذلك منظمة النساء المسلمات في أمريكا الشمالية التي نظمت بالتعاون مع مجلس المسلمين الأمريكيين حواراً حول وثيقة الأمم المتحدة، التي تدعو إلى إزالة كل أشكال التمييز ضد المرأة.

ونتج عن المؤتمر ولادة مجموعات نسائية جديدة تسهم في ميدان الفكر والفاعلية التعاونية، من أمثال حلقة جورج تاون للتدارس بين المسلمات في أمور المرأة المسلمة.

واضح أن إهمال هذا النوع من النشاطات الفعالة الذاتية للنساء المسلمات، بالإضافة إلى شبكة هؤلاء النسوة في مجالات عديدة أكاديمية وتخصصية، والدراسات النسائية، والديانة المعاصرة في أمريكا، سيكون بمنزلة إهمال لقضايا تُعنى بتطور الإسلام في أمريكا، وبتأثيره على الإسلام عالمياً وهو أمر لا مفرَّ منه.

لعل الأمر الذي حفزنا على تطوير هذا المجلد هو حماس الحضور وتجاوبهم، لدرجة أنه لم يكن هناك مهرباً من ضرورة طبع أوراق العمل التي طرحها ضيوف الملتقى الذي عقد عام ١٩٩٥م برئاسة الباحثة المختصة في الدراسات

النسوية الإسلامية نعمت حـافظ برزنجي، تحت عنوان (الهوية الذاتية للمرأة المسلمة) وذلك ضمن الاجتماع السنوي لجمعية الدراسات الشرق أوسطية (MESA). وقد كان هذا التجاوب صدًى للحماس الذي ولّدته أوراق العمل المقدمة من ملتقى (الفعالية - العلمية النسائية الإسلامية في أمريكا) عـام ١٩٩٥م برئاسة الباحثة المختصة بالدراسات الإسلامية جيزيلا ويب ضمن اللقاء السنوي للأكاديمية الأمريكيَّة الدينية. وقد بدا الإحساس بالحاجة الملحة من قبل بعض النساء الحضور للقاء (MESA) من خلال تعليقاتهن عندما تكلمن عن انخراطهن في منظمات الخدمات التعليمية والسياسية والاجتماعية المحلية في بلدان عديدة، فقد رأين في أوراق العمل مصادر ثقافية عملية، هنَّ في أمسِّ الحاجة إليها الآن في عملهن، بوصفهنَّ نساءً مسلمات، يثقّفن نساءً مسلماتٍ أُخريات.

فقد رأين أن أوراق العمل تقدم لهن معلومات تاريخية، تتعلق بتطور التوجهات التقليدية نحو المرأة في المجتمعات المسلمة، وأنها تشكل لهن منهج عملي لحل مشكلات الجَوْر وسوء المعاملة، من أمثال الحظر المفروض على النساء في القطاع العام - حتى المساجد في بعض الأماكن - وذلك باسم الإسلام.

وقد رأت نساء أخريات من بين الحضور أن نقاشات كهذه تعد نقاشات ناقدة في الجو الثقافي المتنوع للمجتمعات والجامعات الأمريكية. وقد عبر عدد من الرجال المسلمين الحاضرين عن اغتباطهم بالمشاركة في وجهة جديدة من النقاش لقضايا المرأة المسلمة. وردود الحضور إضافة إلى الروح الحية المتفاعلة التي أضفتها على المحاضرات ولدت الملتقيات جواً من التكافل والاحترام، وكذلك كان شأن تبادل الرأي والحوار بين المشاركات أنفسهن. ويضم هذا المجلد عدداً من أوراق العمل تلك.

يجمع هذا الكتاب أعمال عدد من النساء المسلمات القائدات ممن تبنّين (المنهج الفكري والفعال) في أمريكا الشمالية، ويضع عمل المشاركات في

أحدث طور من أطوار الدراسات النسائية الإسلامية، واهتماماتهن وأهدافهن وأساليبهن في إطار الرؤية الأكاديمية والعامة.

إنني ممتنة بشكل خاص للتشجيع المبكر الذي تلقيته من الباحثات أمينة ودود، وميسم الفاروقي، ونعمت حافظ البرزنجي للبدء بجمع هذه الأصوات والكلمات، وإعدادها للنشر. وللحقيقة، ينبغي القول بأن عملية إصدار هذا المجلد كانت فريدة من نوعها، لأنها من البداية حتى النهاية، كانت عملية مشروع تعاوني أكثر منه تجميعي.

* * *

ركزت الفصول الأولى لهذا المجلد على القضايا النظرية التي ترتبط بإعادة التفكير في مصادر الإسلام التقليدية والتقاليد الأدبية التي قادت تفسيراتها واستخداماتها والسكوت عنها إلى توجهات جعلت من المرأة صنفاً من المرتبة الثانية، أو استبعدتها من الحياة العامة في المجتمعات المسلمة.

يُخصَّص الفصلان الأولان لانتقاد المحاولات الحالية للبحث في حقوق المرأة المسلمة، وذلك داخل المجتمعات الإسلامية وخارجها؛ وفتح المجال للنقاش وإزالة الحواجز أمام الحوار المفتوح.

يلي هذين الفصلين أربعةُ فصول تتحدث عن الشريعة الإسلامية حيث إن الشريعة والفقه يشكلان عاملان مسؤولان في تعيين دور المرأة وحدٍّ نشاطاتها في المجتمعات الإسلامية. ويشكل موضوع الشريعة الإسلامية وتفسيرها أيضاً العامل الذي يحمل المسؤولية الأكبر للعديد من المشكلات التي تواجه المرأة المسلمة يومياً، وذلك نتيجة استخدام الإسلام لأغراض سياسية من قبل المسلمين المحافظين المترفين والذين يتشددون حين إعادة النظر في التشريعات الإسلامية المتعلقة بالمرأة والأسرة.

وكدليل على التزامنا بمعالجة موضوع العدالة بين الجنسين من زوايا تخصصية عديدة في الإسلام فقد أضفنا فصلاً حول أدبيات المرأة المسلمة (تقاليد تقوم بها المرأة أو تدور حول المرأة) ونبذاً تاريخية، ونماذج من تأويلات حديثة للقرآن، يعالج كل منها مسألة العلاقة بين المعرفة والمرجعية، وذلك بطرائق مختلفة جداً.

وفي الفصلين الأخيرين ركزنا الحديث على خبرات إفرادية واقعية التي تقوم النساء المسلمات ذوات المنهج الفكري الثاقب الفعال بمراقبتها محاولات أن تضفي عليها وتحسنها من خلال أعمالهن.

لقد قدمت كل باحثة مساهمة فريدة من نوعها ضمنّاها هذا الكتاب:

فقد فاجأت الباحثة أمينة ودود، وهي من جامعة فرجينيا وعالمة بالقرآن، ومؤلفة لكتاب (القرآن والمرأة) الناسَ عندما لبَّت دعوة ثورية لجماعة مصلّين في مسجد بإفريقية الجنوبية لإلقاء خطبة قبل خطبة صلاة يوم الجمعة. تمثل هذه الحركة الرمزية -امرأة مسلمة أمريكية وإفريقية الأصل تقف وتتكلم أمام حشد مصلّين - (دون أن يلي ذلك مظاهرات في الشوارع). إشارةً لاتجاه يرغب العديد من المسلمين في العالم الأخذ به تجاه القيود الاجتماعية والدينية. وقد ناقشت ودود التطورات المعاصرة في عملية التسمية الذاتية وتطور الهوية التي تكرس المرأة المسلمة جهودها لها حالياً، مقترحة تبني تأويلات بديلة لنصوص من القرآن تتصف بالديناميكية والمنهجية، وذلك كاستراتيجية لتطوير الهوية.

أما الباحثة نعمت حافظ برزنجي من جامعة كورنيل، والتي تعمل في مجال دراسات المرأة فهي باحثة عريقة، وتتبنّى (منهج التفكير الثاقب الفعّال) في تعلّم المرأة المسلمة في الولايات المتحدة الأمريكية وفي العالم عامة. فإنها تبدأ نقاشها لموضوع المرأة المسلمة بحجة أولوية لا تشير فيها إلى حق المرأة في التعليم وحسب، وإنما إلى حقها في التعلُّم الديني السامي، حيث تسهم المرأة في إطار تدبر القرآن وتفسيره كأسس أولية، لتغدو شخصية مستقلة روحياً وعقلياً إذ

إنها كلفت بذلك بصفتها خليفة الله في الأرض، وبتشريع القرآن، شأنها في ذلك شأن الرجل.

أما المحامية عزيزة الحبري، وهي أستاذة للقانون في كلية ويليامز للقانون، ومؤسسة ورئيسة منظمة الكرامة التي تضم.المحاميات المسلمات المدافعات عن حقوق الإنسان والمعروفة بدراساتها المتعلقة بالجنس، بالإضافة إلى الإسلام والديموقراطية؛ كما أنها اشتهرت حديثاً لمساهمتها في مسلسلٍ متلفزٍ للمحطة العامة الجمهورية، أنتجه وقدمه (بل موير)، أصبح الآن كتاباً بعنوان تكون أو نشوء المفاهيم الدينية (Genesis) وقد ألقت الضوء في هذا البرنامج على التشريع الإسلامي الذي يتعلق بحياة المرأة، ومثيرة تساؤلات حول تطبيق نظام قانوني تمَّ تصوُّره وسط بُنًى قديمة، سادت فيها السلطة الذكورية.

وأما ميسم الفاروقي من جامعة جورج تاون، وهي مؤسسة حلقة جورج تاون للتدارس بين المسلمات في المرأة المسلمة، والتي تضم مجموعة من الباحثات التي تقوم بالاجتهاد الذاتي. فهي توضح المنطق الذاتي والمنهجية في الشريعة التقليدية، والتفسيرات الفقهية، كما تصوَّرَها الفقهاء الأوائل، وتحاجج لإحياء مرونتهاوتوازنها الأصليين تجاه التصلُّب الذي نشهده في عصرنا متمثلاً بانعدام الانسجام وسوء التطبيق. وتقدم حجة خارقة ضد تفسير رجال التشريع الأوائل لآيتين من القرآن، حيث قادت إلى مشكلات عدَّة للمرأة في المجتمعات الإسلامية. وخلصت إلى أن المسائل التشريعية للمسلمين ينبغي أن تعالج وفق فلسفة وقواعد وأصول التشريع ذاتها.

وأما آصفة قريشي المرشحة لشهادة الدكتوراه في العلوم الشرعية من كلية هارفارد للحقوق، والتي تحمل شهادة الماجستير في القانون من كلية كولومبيا للحقوق، وقد تلقت تدريباً في القانون الأمريكي و التشريع الإسلامي، وهي نائبة رئيسة منظمة الكرامة، فقد عرضت دراسة منيرة ومثيرة للدهشة حول

تطبيقات مزعجة لقوانين الشريعة في الباكستان المعاصرة فيما يتعلق باغتصاب المرأة. وقد استخدمت هذه القضية لتقصِّي مبررات وضع هذه التشريعات التي أسيء استعمالها مبينة تشويه الشريعة من قبل أناس محليين يتبنّوْن النظام الذكوري ليخولوا السلطة الذكورية المطلقة.

وأما الباحثة أمينة بفرلي ماكلاود من جامعة دي بول ومؤلفة (الإسلام الإفريقي الأمريكي) فإنها تقدم تحليلاً مستقى من المصدر الأول للقضايا التي تواجه المجتمعات الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية، خاصة في المدن. فقد ناقشت قضايا ناشئة من تطبيق قوانين إسلامية من منطلق الانتشار السريع للإسلام في أمريكا، من المهتدين إلى الدين الجديد أو ممن ولدوا مسلمين، بما في ذلك المشكلات التي تواجه المرأة التي لا تعرف حقوقها في ضوء الشريعة الإسلامية أو القانون في الولايات المتحدة الأمريكية، والوضع المتقلقل الحرج للأساتذة المسلمين في الجامعات عندما يطلب إليهم إبداء رأي قانوني رسمي يخص المجتمعات الإسلامية الناشئة التي تجهل التشريع الإسلامي التقليدي وفلسفته.

وأما الباحثة مهجة قحف من جامعة أركانساس فتناقش العمل الذي بدأته - والذي عليها أن تنجزه - في استرداد التقاليد الأدبية للمرأة العربية أو المسلمة، وما يتضمنه هذا النوع من العمل من مراجعة لدور المرأة وصوتها في التاريخ الإسلامي وفي المجتمع المسلم الماضي والحاضر ورسمه وتكوينه من جديد. يبين هذا الفصل الخاص بها، وبطريقة منعشة ومجددة للأسس الفكرية، كيف أن التاريخ الأدبي يمكن أن يكشف الكثير عن دور المرأة والعلاقات التي تتناول الجنسين الذكر والأنثى إبان الفترة التكوينية في المجتمع الإسلامي. ولكن على المرء بادئ ذي بدء أن يتخذ موقف «التي تقول: خبريني» وأن يكون راغباً في الاستماع إلى مقالة امرأة مسلمة أعدتها بنفسها.

وأما رابية تيرّي هاريس، وهي أمريكية المولد، ومؤسسة الجماعة المسلمة التي تدعو للصداقة والزمالة لغاية السِّلم، فتضرب مثلاً في قيام النِّسوة المسلمات

المربيات بإيقاف العنف، وترسيخ القيم وإشاعة الحنان والعدل، وهي قيم تضمن استمرار السلام سواء كان في البيت والأسرة أوالمسجد أوالسياسة العالمية. وتحمل تعليقاتها الغنية على التوجيه القرآني في السورة (٥١) وهي سورة الذاريات لتأمُّل الآيات في الأفق وفي خلق الله، طابعاً روحياً صوفياً التي أكدت تاريخياً، بسبب تركيزها على الأبعاد النفسية للخبرة الإنسانية، على أن النضال لأجل العدالة الإنسانية، بهدف تكامل الإنسانية وعافيتها من الناحية الاجتماعية، ينبغي أن يرافقه، بل ربما يسبقه، دمج وتكامل العوامل الشخصية الذاتية، التي قد تكون مزعزعة أو خفية عن الوعي الذاتي، والتي قد تكون هي مصادر للخوف، وللركود الفكري، ومنطلق سوء استخدام السلطة وبالنهاية العنف.

وأما غويندولين زوهارى سيمونز، وكانت طالبة تحضر شهادة الدكتوراه في جامعة تمبل، ونشطة في مجال الحقوق المدنية في جنوب الولايات المتحدة في الستينيات، فقد اعتنقت الإسلام عن طريق أستاذ في الصوفية في السبعينيات، وقضت حياتها في الدعوة إلى السلام والعدالة والدفاع عن المرأة. ويمثل الفصل الذي أعدته عرضاً لما تقوم به المرأة المسلمة عالمياً على المستوى الذاتي التي تبنّت منهج الفعالية من منطلق العدالة بين الجنسين كما يؤكد القرآن الكريم، ولكنها تنطلق من رحلتها الشخصية من مواجهة التمييز العنصري في الجنوب الأمريكي إبان ستينيات القرن العشرين، لمواجهة عدم المساواة بين الجنسين في المجتمعات الأمريكية المسلمة في التسعينيات.

وأما الدكتورة رفّت حسّان من جامعة لويزفيل فهي إحدى الرائدات في دراسات المرأة المسلمة في الولايات المتحدة الأمريكية، ولها كتابات عدة حول دور المرأة وحقوقها في القرآن وفي المجتمعات الإسلامية، بما في ذلك موطنها الأم الباكستان. وهي تؤكد على حاجة المرأة المسلمة لمعالجة موضوع تنظيم الأسرة من منظور إسلامي خبير، وهو الأمر الذي تفتقر إليه معظم الحوارات

بين (برامج التطوير الغربية) وخطاب السلفيين الجدد فيما يتعلق بتحديد النسل في الأقطار الإسلامية.

وقد أسهمت الدكتورة حسّان في تقديم ملحق يلخص الحقوق الإنسانية الأساسية ذات الخلفية القرآنية.

* * *

إننا نعتقد بأن هذا الكتاب سيزود الأكاديميين بمنهج مقاربة بين الاختصاصات للدراسات المتعلقة بالمرأة المسلمة المعاصرة. وسيشكل مرجعاً مفيداً للطلاب وللأساتذة الذين يواجهون تحدّياً أمام دمج الدراسات الخاصة بالجنسين ضمن الدراسات الدينية، بما في ذلك الدراسات الإسلامية، بالإضافة إلى الدراسات الدينية ذات العلاقة المتبادلة. كما يهمنا أن يشكل هذا الكتاب مصوراً عملياً ودليلاً للمرأة التي ترغب في الاطلاع على أبحاث تخص المرأة بالإضافة إلى المنظمات ذات الفاعلية التي تعمل المرأة المسلمة من خلالها لمعالجة سوء معاملتها، ورفع الظلم عنها، والحطّ من قدرها.

وأخيراً فإننا نأمل أن يشجع هذا الكتاب روح الحوار المفتوح حول قضايا المرأة المسلمة بين أخواتها في الإيمان التي ألهمتهن الانطلاق في هذا العمل وشدت روح عزمهن على تطويره.

إننا شديدي الامتنان لأسرنا ولصديقاتنا ولزميلاتنا لصبرهن وتشجيعهن، ولصديقتنا كريمة ألتومار لتضمينها معظم المعلومات الخاصة بالمنظمات النسائية ملحقاً بالكتاب.

وإلى باتريسيا لوتش مساعدتي الإدارية التي تُعدُّ مساعدتها في المراحل الأخيرة من إعداد هذا الكتاب أساسية ولا تقدَّر بثمن.

* * *

المساهمات

نعمت حافظ برزنجي: حائزة على عدة جوائز لبحوثها التي تعتمد مساهمة الأفراد موضع البحث في عملية البحث ذاته، بما في ذلك جائزة غلوك (Glock Award) لرسالة الدكتوراه بعنوان (نفاذ البصيرة في نظام العقيدة الإسلامية: المسلمون في أمريكا الشمالية) وذلك عام ١٩٨٨م، من قسم التربية بجامعة كورنيل. وقد حصلت على منحة أستاذة زائرة من مركز الدراسات الإسلامية بجامعة أكسفورد، وعلى منحة من المجلس الدولي لتعليم الكبار، وعلى منحة فولبرايت لثلاث سنوات متتاليات، ومنحة توكتن لعام ١٩٩٩م ضمن برنامج التطوير الذي ترعاه منظمة الأمم المتحدة لوضع مناهج تربوية حاسوبية بمحيط اللغة العربية ولتنظيم التعلم الذاتي للعربية على الشبكة العالمية (www) للمتعلم عن بعد. وهي تشغل الآن منصب زميلة باحثة في برنامج الدراسات النسائية بجامعة كورنيل، ومختصة في المناهج وأصول التدريس وفي الدراسات الإسلامية والعربية، وفي تربية الكبار والجاليات. وتتضمن أحدث مطبوعاتها مجلة علمية قامت بتحريرها حول الدين والتربية (مجلد رقم ٢٥، ١/٢، شتاء ١٩٩٨م)، عنوانه (التقوى)، تناول قضايا التربية الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية، وقد كتبت فيه مقالاً بعنوان (التوازن في التربية الإسلامية: هل حافظ تعليم المرأة المسلمة على الدين؟) بالإضافة إلى مجلد حررته بعنوان (الكيان الإسلامي والنضال من أجل العدالة لعام ١٩٩٦م)، وقد كتبت فيه مقالاً بعنوان (الخلافة والعدالة بين الجنسين).

ميسم الفاروقي: محاضرة في الدراسات الإسلامية في قسم اللاهوت في جامعة جورج تاون بمدينة واشنطن (D.C) وقد حصلت على شهادة الدكتوراه من جامعة تمبل عام ١٩٨٧م، حيث ركزت على النظرية الاقتصادية وفق التشريع الإسلامي التقليدي. وقد ساعدت في إنجاز عدة أعمال خلّفها عمها وزوجة عمِّها دون إنجاز بسبب اغتيالهما، وهما باحثان إسلاميان مشهوران؛ الدكتوران إسماعيل ولويس لميا الفاروقي. وهي مؤسسة حلقة جورج تاون، وهي مجموعة تقوم ببحوث الاجتهاد للتدارس بين المسلمات في أمور المرأة المسلمة الذاتية والتي مقرها واشنطن (D.C) وهي تركز على قضايا المرأة والشريعة الإسلامية، وهي بصدد إعداد مجلد حول المرأة والشريعة الإسلامية.

رابيا تيرِّي هاريس: اعتنقت الإسلام عام ١٩٧٨م عن طريق جماعة الجراحي، وهي جماعة صوفية عمرها (٣٠٠) عام، مقرها في إستنبول، وتعمل مساعدة رئيسة تحرير لمجلة (Fellowship) التي تعدها جماعة التوفيق والصلح، وهي أكبر منظمة عالمية تدعو إلى السلام والعدل بين الطوائف. لقد أسست هاريس جماعة السلم الإسلامية، وتعمل فيها بصفة منسقة، وهي جماعة تدعو إلى النهضة الثقافية الإسلامية، وإلى التحول السياسي السلمي.

حصلت على شهادة البكالوريوس في الدين من جامعة برينستون، وعلى شهادة الماجستير في الثقافات واللغات في المناطق الشرق أوسطية من جامعة كولومبيا، ومُنحت عام ١٩٨٩م مِنحة فولبرايت لدراسة مخطوطات يدوية غير منشورة في مكتبة السليمانية في إستنبول. قامت بترجمة عدد من الأعمال الإسلامية الروحية التي جرى إعدادها في القرون الوسطى، وتحاضر في الفهم التقدُّمي للإسلام على نطاق واسع.

رِفَّت حسّان: أصلها من لاهور في الباكستان، حصلت على شهادة الدكتوراه من كلية (St. Mary) بجامعة درهام في إنكلترا حول الأفكار الفلسفية لمحمد إقبال. تعمل الآن أستاذة للدراسات الدينية والإنسانية بجامعة لويزفيل في

كنتوكي، وهي محاضرة ومؤلفة عالمية في مواضيع تتصل بحقوق المرأة المسلمة في القرآن منذ السبعينيات. شاركت بوصفها محاضرة في المؤتمر الدولي للأمم المتحدة حول السكان والتطور في القاهرة عام ١٩٩٤م، وقدمت مشورات دينية حول السكان، والصحة التناسلية والأخلاق في المؤتمر العالمي الرابع للمرأة الذي عقد في بكين عام ١٩٩٥م. وهي رئيسة شبكة النساء ضحايا العنف وحقوقهن في الباكستان (INRFVVP) ومؤسسة لها. تشتمل منشوراتها الحديثة على (تأويلات المساواة بين الجنسين في الإسلام)، مقالة نشرت في كتاب بأصواتنا: أربعة قرون من الكتابات الدينية النسائية الأمريكية ١٩٩٥م، حررتها ر. س. كيلر و ر. ر. روثر، و (المساواة أمام الله)، وهو يشتمل على كتابات لـ رِفّت حسّان ولفاطمة ميرنيسي مترجم إلى اللغة البهاسية الأندونيسية عام ١٩٩٦م. وأحدث كتبها هو كتاب بعنوان (حقوق المرأة والإسلام): من (I. C. P. D) حتى بكين ١٩٩٥م.

عزيزة الحبري: تحاضر في قانون الشركات وفلسفة التشريع الإسلامي بكلية (ت. س. ويليامز) للقانون بجامعة رتشموند. وهي أستاذة للفلسفة سابقاً، ورئيسة منظمة الكرامة ومؤسستها: وهي منظمة تضم المحاميات المسلمات المدافعات عن الحقوق الإنسانية، وعضوة في المجلس الاستشاري لمشروع الديانة الجماهيرية بجامعة شيكاغو، ولمشروع التعددية بجامعة هارفارد، ولمجلة الدين والأخلاق الأسبوعية (PBS). وهي كذلك عضوة في مجلس مدراء مؤسسة التحالف الطائفي المتبادل، وعضوة لجنة ولاية فرجينيا الاستشارية الموفدة إلى مفوضية الولايات المتحدة بشأن الحقوق المدنية، كما أنها عضوة في حملة فرجينيا الدينية لمنع العنف الأسري.

ألفت عزيزة الحبري وحررت، أو أسهمت في مجلات وكتب عديدة، بما في ذلك المرأة والإسلام، التكنولوجيا والشؤون الإنسانية، وفي المنظور الديني

والخلقي لقضايا السكان. ومن بين مقالاتها الحديثة (القانون الدستوري الأمريكي والإسلامي: إمكانية الاستعارة أو تاريخ الاستعارات؟) في مجلة جامعة بنسلفانيا حول القانون الدستوري، عام ١٩٩٩م و (الشريعة الإسلامية والمساواة العرقية بين الجنسين)، وذلك في كتاب بعنوان (المساواة العرقية العالمية الحاسمة بين الجنسين) تحرير أدرين وينغ عام ١٩٩٩م. وهي مؤسسة ومحررة لمجلة (Hypatia)، وهي مجلة تُعنى بالفلسفة الأنثوية، كما أنها ضمن هيئة تحرير مجلة الدين والقانون. وقد مارست المحاماة في شارع وول ستريت لعدة سنوات قبل أن تعود للتدريس.

مهجة قحف: وهي أستاذة مشاركة في قسم اللغة الإنكليزية، وبرنامج دراسات الشرق الأوسط بجامعة كانساس، فيت فيل. وبعد حصولها على شهادة الدكتوراه في الأدب المقارن من جامعة روتغرز مارست التدريس في برنامج روتغرز لدراسات المرأة لمدة عام واحد. وأصدرت كتابها الأول بعنوان (التمثيل الغربي للمرأة المسلمة): من Termagant وحتى Odalisgue لعام ١٩٩٩م. ولدت في دمشق وترعرعت في الولايات المتحدة الأمريكية، وهي شاعرة، وتسهم في نشاطات المجتمعات الإسلامية في الولايات المتحدة الأمريكية.

أمينة بافرلي ماكلاود: أستاذة مشاركة في الدراسات الإسلامية في قسم الدراسات الدينية بجامعة دي بول، ومؤلفة لكتاب (الإسلام الأمريكي الإفريقي) ١٩٩٥م، و (تساؤلات في الإيمان) ١٩٩٩م، وهي محاضرة مشهورة عالمياً حول الإسلام في أمريكا. حصلت على منحة فولبرايت لمتابعة دراستها، وخبيرة إسلامية شاهدة، ومؤسسة لمؤتمر الإسلام في أمريكا، ولمشروع أرشيف الإسلام في أمريكا.

آصفة قريشي: مرشحة لنيل شهادة الدكتوراه في العلوم الشرعية من كلية هارفارد للحقوق، وتحمل شهادة الماجستير في القانون من مدرسة كولومبيا

للحقوق، وشهادة الدبلوم في العلوم الشرعية من جامعة كاليفورنيا، ديفيس، وشهادة البكالوريوس في الدراسات القانونية من جامعة كاليفورنيا في بيركلي. وهي نائبة رئيس منظمة الكرامة التي تضم المحاميات المسلمات المدافعات عن حقوق الإنسان، ومشاركة في عصبة النساء المسلمات في لوس أنجلوس بولاية كاليفورنيا. ومن منشوراتها (من السيجارة الرخيصة إلى المقامرة: اختبار مقترح لانعدام الضمير)، في المجلة النقدية لمجلة القانون في جامعة كاليفورنيا بديفيس عام ١٩٩٢م و (الروح والوجود في فلسفتي هيغل والملا صدر). في مجلة كاليفورنيا للدراسات القانونية ١٩٨٨م. عملت الباحثة آصفة قريشي كاتبة في محكمة مقاطعات الولايات المتحدة الأمريكية شرق ولاية كاليفورنيا، وفي محكمة الاستئناف للدائرة التاسعة، متخصصة في قضايا قانون عقوبة الموت. كما أنها نشطة في مجال تعليم الناشئة المسلمة من الأمريكيين بالإضافة إلى ثقافة المجتمعات المسلمة الأمريكية.

غويندولين زُهارى سيمونز: أستاذة مساعدة للدراسات الدينية بجامعة فلوريدا في غينزفيل. ولدت إبان عهد (جيم كرو) في ممفيس بولاية تنسي، وكانت أول فرد من عائلتها يلتحق بالجامعة إذ حصلت على منحة دراسية مدتها أربع سنوات للدراسة في كلية سبلمان، وهي كلية مرموقة للنساء السود في أتلانتا، بولاية جورجيا. توقفت عن دراستها بعد سنتين لتتفرغ للنضال في سبيل حرية السود إبان الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين، وعملت لمدة سنتين في مشروع توجيه لجنة لوريل بولاية المسيسبي للتنسيق السلمي للطلبة. أرجأت متابعتها للدراسة عدة سنوات، وحصلت أخيراً على شهادة البكالوريوس من جامعة أنتيوش عام ١٩٨٩م في الخدمات الإنسانية، كما حصلت على شهادة الماجستير في الدراسات الإسلامية عام ١٩٩٦م من جامعة تمبل، حيث تابعت دراستها للحصول على شهادة الدكتوراه. حصلت سيمونز على منحة

فولبرايت ومنحة المركز الأمريكي للدراسات الشرقية لتحضير أطروحة بحث بعنوان (التأثير المعاصر لأحكام الشريعة على حياة المرأة في الأردن وفلسطين). أقامت خلالها في عمان بالمملكة الأردنية الهاشمية. كانت من بين أعضاء هيئة لجنة خدمة الأصدقاء الأمريكيين، وهي منظمة أسست منذ عشرين عاماً على نظام كويكر الطائفي، تعنى بالسلام والعدالة العالميين. تعتنق مذهب أهل السنّة، وعضوة في جماعة مسجد وزمالة الشيخ محمد رحيم باوا محيي الدين في فيلادلفيا.

أمينة ودود: أستاذة مشاركة في قسم الدراسات الدينية والفلسفية بجامعة فرجينيا في ريتشموند بولاية فرجينيا. حصلت على شهادة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية واللغة العربية من جامعة ميتشيغان عام ١٩٨٨م، وهي مشهورة عالمياً بوصفها مؤلفة ومحاضرة في موضوعات المرأة والإسلام، واشتهرت خاصة بمؤلفها حول التأويل القرآني البديل ولانتقاداتها لنظرية المساواة بين الجنسين العلمانية في عمل عنوانه (بحثاً عن مساواة جنسية إيمانية من وجهة نظر الإسلام). كما كتبت (القرآن والمرأة) وعملت في المنظمات الذاتية لحقوق الإنسان، وفي المجال الأكاديمي على نطاق عالمي شمل إفريقية وآسيا وأمريكا الشمالية.

جيزيلا ويب: أستاذة مشاركة في قسم الدراسات الدينية، ومديرة برنامج درجات الشرف الجامعي، وزميلة في مدرسة الدبلوماسية والعلاقات الدولية بجامعة سيتون هول في مدينة ساوث أورانج بولاية نيوجرسي. تحاضر في دراسات الدين المقارن، والدراسات الإسلامية، ودراسات القرون الوسطى، ودراسات المرأة. أعدت أطروحة الدكتوراه بجامعة تمبل عام ١٩٨٩م بإشراف الأستاذ سيد حسين نصر، وتناولت أطروحتها الفلسفة الإسلامية التقليدية والتصوُّف وعلم الملائكة (angelology).

كتبت منذ ذلك الحين في مجالي القيم الروحية الإسلامية المعاصرة وفي القرون الوسطى، بما في ذلك (التقليد والإبداع في القيم الروحية الإسلامية الأمريكية: وزمالة باوا محيي الدين) في كتاب (المجتمعات المسلمة في أمريكا الشمالية) تحرير حداد وسميث و (الإسلام والمسلمون في أمريكا) وذلك في كتاب الإسلام والمسلمون والولاية الحديثة، تحرير مطالب وهاشمي، بالإضافة إلى فصول عن الإسلام والحركات الإسلامية في كتاب (ديانات بديلة في أمريكا) تحرير ميلر.

* * *

القسم الأول

الأسس القرآنية / اللاهوتية

ويتضمن:

– الفصل الأول: تفسير قرآني بديل ووضع المرأة المسلمة.

أمينة ودود

– الفصل الثاني: التعلُّم الإسلامي السامي للمرأة المسلمة.

نعمت حافظ البرزنجي

الفصل الأول

تفسير قرآني بديل
ووضع المرأة المسلمة

أمينة ودود
Amina Wadud

ما أن انتهى الاستعمار حتى انشغل المسلمون في عملية كشف هويتهم وإعادة تسمية الذات في ضوء التحديث والمجتمعات العالمية التي تضم غير المسلمين (اسبوزيتو ١٩٩٣م؛ محمد ١٩٩٠م). وكان دور المرأة ووضعها موضع الاهتمام في هذه العملية. تعكس وجهات النظر في وضع المرأة بصورة رمزية قوة الهوية الإسلامية في البيئات المسلمة المختلفة. فحيثما كانت الهوية الإسلامية قوية بالمقارنة مع المعايير الاستعمارية الخارجية كانت هناك مرونة أشد حول تطوير المرأة وتقدير أعظم لمساهمات المرأة القيمة داخل الأسرة وخارجها. وحيثما كانت الهوية الإسلامية ضعيفة في وجه الضغوط الخارجية تعرضت المرأة للرقابة الأشد ليس من التهديدات الحقيقية وحسب وإنما من المرونة الداخلية والتغيير. فالتغيرات في وضع المرأة ودورها يبدو أنها تحدث في إطار هوية الجماعة المستقرة (حداد ١٩٨٥م).

لقد انهمكت المرأة أكثر من أي وقت مضى في تاريخ الإسلام، في آلية التسمية الذاتية وفي تطوير الهوية. وسأوضح هنا استراتيجية حديثة إلا أنها أساسية في تطوير الهوية - إنها شروح للقرآن بديلة. إن التفسيرات البديلة للقرآن ولمصادر الإسلام الأولية تؤكد على قوة الإسلام وشرعيته. وفي الحديث عن أسس الإسلام المثالية أو النموذجية تنجح التفسيرات البديلة في تطوير الهوية الإسلامية الحقيقية المستقلة. ومع الحفاظ على قدسية المصادر الأولية، فإن تأويلات هذه المصادر - كيف نفهمها ونفسرها ومن ثم نطبقها - تعكس مستويات جديدة للإدراك وللمساهمة الإنسانية.

خلفية الموضوع

يبنى الإسلام أساساً على مصدرين أساسيين هما القرآن، وهو بإجماع المسلمين كلام الله سبحانه وتعالى، والسُّنّة أو الممارسات المعيارية للنبي محمد ﷺ. ويأتي في مرتبة ثانية تراث إسلامي معقد وتفصيلي اعتمد على هذين المصدرين ليشكل مجموعة علوم وتخصصات هي الشريعة وكتب التفسير والأخلاق واللهجات والفلسفة وعلم الجمال، وفي المرتبة الثالثة ما اشتقه جمهور المسلمين بثقافاتهم المختلفة من المصدرين الأول والثاني ومن بيئتهم مما أدى إلى ظهور أشكال معقدة وتعديلات أساسية. وتشتق مفاهيم الإسلام لدى العلماء المسلمين وعامتهم من هذه المصادر الثلاث وبشكل عشوائي أحياناً ولا يكون هناك تمييز بين "الإسلام" الذي تحدده الفوارق الثقافية الدقيقة وممارسات المسلمين الواسعة التنوع، وبين "الإسلام" الذي تحدده المرجعيات (عادة من الذكور) المبني على التراث الفكري أو الثقافي، و "الإسلام" الذي ينعكس من المصادر الأولية. فهل الإسلام هو ما يفعله المسلمون أم الذي تقرره الحكومات أم الذي يرتبط بالتراث الفكري أم الذي تنص عليه المصادر الأولية؟ إنني أشير في هذا الفصل إلى الإسلام على أنه انعكاس للمصدرين الأولين. ومع أن هذه الانعكاسات تحدث في

"الإسلام" الممارس و "الإسلام" المستنبط من التراث الفكري، فإن التقييم المعياري له ينبغي أن يربط بين هذه المعايير وبين المصادر الأولية[1].

إن أشكال الإسلام الأساسية والفكرية والثقافية المختلفة هذه تؤثر كذلك في تطورات الحديث عن وضع المرأة المسلمة. ولقد ظهرت عدة استراتيجيات لمعالجة وضع المرأة، تعتمد كل منها على مفاهيم وتصورات عن المرأة وعن الإسلام أو تنتج عنها. ففي المؤتمر العالمي للمرأة الذي عقد في بكين عام ١٩٩٥م قَدِمَتْ نساء مسلمات من عدة بلدان فشكلن وجوداً مترابطاً ملحوظاً. وكان هناك ممثلات عن هذه الاستراتيجيات وعن استراتيجيات عديدة أخرى لم نأخذ بها هنا. وسأحدد هنا باختصار الاستراتيجيات الأهم بهدف بيان أهمية تفسيرات القرآن البديلة كطريقة للحديث عن هوية المرأة المسلمة وهوية الرجل المسلم لدى مواجهة التحديث المعقد والثقافة العالمية. وأشير إلى أن معالجتي لهذه الاستراتيجيات لا تهدف إلى تحليل نشاطات المرأة المسلمة.

لقد برزت ثلاث استراتيجيات أساسية على ما يبدو: اثنتان منهما تأخذ بمنحى تحديث التقاليد وأما الثالثة فتنهج نهجاً علمانياً. وثمة عدد من الاستراتيجيات الأقل أهمية تتوضع بين هذه الاستراتيجيات الثلاث. ويمكن النظر إليها على أنها فرع منها أو ردّ فعل لها. ومع أنه يمكن النظر إلى التفسيرات البديلة على أنها استراتيجية تقع بين هذه الاستراتيجيات الثلاث إلا أنني سأوضح كيف تقود إلى التوفيق بين الاستراتيجيات اليائسة؛ وذلك لأنها تُعنى بتطوير هوية إسلامية موثوقة والإبقاء عليها في المجتمعات العالمية الحديثة وتعقيداتها.

---

(١) يعتقد أن سنة النبي ﷺ هي تجسيد للقرآن. ومن ثم فإن المصدرين الأوليين هما انعكاسان لنص القرآن: أما أحدهما فيمثل كلام الله سبحانه وتعالى، في حين يمثل المصدر الآخر تجسيده. وهذا يعني أن الشريعة ليست مصدراً أولياً.

ثلاث استراتيجيات كبرى لمخاطبة ما يهم المرأة

ثمة استراتيجيتان تقليديتان من الاستراتيجيات التي تدعو إلى تحديث التقاليد؛ إحداهما محافظة والثانية توسم بأنها رد فعل. فهما تقليديتان من حيث أنهما تدعمان الاحتفاظ بنقاء شرف المرأة مثلما يوجد في الكتب التقليدية ككتاب الغزالي[1] فيما يرتبط بزواج المرأة ودور الجنس (١٩٨٤)[1]. فالمرأة تعتمد حسب التقاليد على الرجل في المجتمع، وعادة ما يكون والدها أو زوجها، وذلك بهدف توطيد شرعيتها والحفاظ على كرامتها الاجتماعية. فلا ينظر إليها على أنها تمثل نفسها بذاتها وبشكل مستقل. ففي كلتا الاستراتيجيتين والتقليديتين المحدثتين يرتبط تصور المرأة فقط بالنسبة إلى بيت الرجل: على أنها زوجة تقية أو متمرِّدة، أو أم أو أخت أو ربة منزل. وفي ضوء تأثر العديد من البلدان المسلمة بالسكن في المدن فقد تنامت أهمية الاستراتيجيتين[2] ومع هذا فيمكن النظر إلى الاستراتيجيتين على أنهما تمثيل خاطئ للمرأة المسلمة إبان فترة الاستعمار. ويستمر إظهار هذا التمثيل الخاطئ على المستوى الأكاديمي وفي وسائط الإعلام الجماهيرية الغربيين.

إن العديد من وسائط الإعلام والمؤسسات الثقافية الغربية تجزم بأن الإسلام يضطهد المرأة. وقد استجاب المسلمون لهذا الوصف بالدفاع عن الإسلام حتى ولو تطلب ذلك تبرير ممارسات مؤذية للمرأة. إلا أن هذه الاستجابة والتصورات الغربية السائدة حول الإسلام حالت دون الحديث عن التباينات بين مصادر الإسلام الأولية وبين التطورات الثقافية والممارسات الاجتماعية بين المسلمين. لقد جاء بعض هذه الاستجابات في سياق هيمنات الغربيين واحتكاراتهم السياسية والاقتصادية لأنها تشكل تهديداً للهوية الإسلامية

---

(١) ترجم هذا المقطع من كتاب (إحياء علوم الدين) للغزالي، وقام بترجمته م. فرح (الغزالي، ١٩٨٤).

(٢) نظراً للافتقار لمصادر الرزق وتضاؤل فرص العمل في المناطق الريفية بسبب المتطلبات الاقتصادية الحديثة، فإن جماهير المسلمين تنزح إلى المدن، وبالتالي تؤثر في بنية التقاليد الأسرية والثقافية.

المستقلة. ولكن عندما حاول المسلمون الدفاع عن الممارسات اللا إنسانية التي لا تعكس أهداف وروح المصادر الإسلامية الأولية بدت هذه المحاولات وكأنها مناهضة للغرب مهما كلف الأمر. وإذا كان الثمن هو خسارة الإسلام بوصفه انعكاساً للمصادر الأولية، فإنه لا يمكن النظر إلى هذا الدفاع على أنه إسلامي.

يبدو أن المنظور التقليدي الحديث المحافظ ليس في السوية الملائمة لمواجهة التأثيرات الاقتصادية العالمية على أنماط الحياة المحلية والقبول بهذه التأثيرات. وقد اصطدمت الجهود التي بذلت للحفاظ على سمو الإسلام من أن تنتهكه الثقافة الغربية والعلمانية بحائل صلد بين ما نتصوره من حداثة غربية وبين ما نتصوره كإسلام. يجري التأكيد بشدة وفق هذا المنهج المحافظ على العودة إلى النموذج الذي ساد في المدينة. فقد أسس النبي ﷺ في المدينة مجتمعاً إسلامياً اعتماداً على التعاليم القرآنية[١].

تسعى الاستراتيجية المحافظة إلى التحجر في هذه الرموز بتصورهم لمحاكاة حرفية للمجتمع المدني. المرأة قد تغلظ الخمار بما في ذلك غطاء الوجه، ولا تكلَّف، إلا نادراً، بالقيام بواجبات عامة منافسة كأن تكون في وظيفة لها ودخل خارج المنزل. وفي بعض الأحيان ترى النسوة في المجموعات التي تتبنى هذا المنظور يتخلفن في مجال التعليم العالي لأنه ينظر إلى المؤسسات التعليمية ذاتها على أنها وسيلة فساد غربي أو على أنها قيم غير إسلامية. وبذات الوقت الذي تتراجع فيه المرأة للعيش حياة العزلة، فإن الرجل يستمر في تعلمه وممارسة الوظيفة ليلبي مسؤوليته التقليدية في تأمين متطلبات المرأة وحمايتها.

وبالرغم من أن الدخل الإجمالي لعائلات كهذه يمكن أن يكون دون دخل الأسر المسلمة التي تقطن المدن والتي تحصد مزايا الدخل الإضافي للمرأة فإن

---

(١) أسس النبي ﷺ في المدينة مجتمعاً إسلامياً فعالاً وشاملاً سادت فيه تعاليم القرآن. تمثل هذه الفترة من حياة الصحابة في المدينة الممارسات الإسلامية الصحيحة بصورة مصغَّرة.

إغراء المنهج التقليدي الحديث المحافظ هو أنه يحول دون القيد المضاعف الذي تخضع له المرأة في المنهج التقليدي الحديث الرجعي الذي نناقشه أدناه. وعلى الرغم من هذا الإغراء المحدود، فإن هذا المنظور ليس منظوراً متطرفاً فقط بل يتوقع له الفشل بمرور الوقت باستثناء قلة من النسوة ذوات نخبة معينة واللاتي يمكنهن الاستغناء عن العمل خارج المنزل. فانطلاقاً من الاقتصاد العالمي الحديث فإنه سيتعذر على معظم المسلمين الحصول على مثل هذا الترف.

يمكن النظر إلى منظور الفئة الثانية من التقليديين الحديثين كرد فعل لنتائج الاقتصاد العالمي. فوظيفة المرأة لم تعد ضرورة فقط للطبقة الفقيرة، إذ إن عدد النساء المسلمات اللاتي تغادرن بيوتهن للالتحاق بالوظيفة ازداد أكثر مما كان عليه بعد انتهاء الاستعمار مباشرة. كما ازداد الاعتماد على مساهمات المرأة في دخل الأسرة كي تعيش حياة لائقة محترمة ومريحة. أضف إلى ذلك أنه بارتفاع مستوى تعليم المرأة وإمكاناتها المهنية فإن النساء أصبحن أكثر وعياً ومعرفة وأصبحت مساهماتهن أكثر فاعلية في القطاعات العامة للمجتمع. وتقوم بعض الدول الإسلامية بدعم المساهمات القيمة للمرأة لصالح الإنتاجية والتنمية القومية. وهذا لا يشير أبداً إلى أن مصالح الأمة هي مصالح إسلامية.

أثناء سعي المرأة لتحصيل المزيد من التعليم العالي والتدريب التخصصي والمساهمات القيمة في المجتمع فإنها تعاني من تناقضات في حياتها. فلا زالت المرأة تقوم بمعظم واجباتها المنزلية بالإضافة إلى العناية بأطفالها. إن النظرية القائلة بأن احترام المرأة يقضي بأن لا تنافس الرجل في النشاط العام لأن واجب الرجل كما يقتضي الإسلام أن يمدها بمتطلباتها وأن يحميها خلق قيداً مضاعفاً: فحياتها العملية التخصصية لم تخفف من أعبائها المنزلية إلا الشيء اليسير في حين أن قيامها بواجباتها المنزلية الكاملة لا يحررها من تقديم دخل إضافي، وكرد فعل إضافي لهذا القيد المضاعف فإن اللباس الإسلامي الرمزي فسّر بأن

المرأة عليهـا أن تحافظ على التقاليد وبقدر حفاظها عليها يكون احترامها. وبالرغم من أن اللباس الرمزي موجود في منظور التقليديين الجدد فهو أقل تشدداً وتقييداً لدى الفئة الثانية، أو حتى إنه متحرر من القيود. وهذا ما ينطبق أيضاً على النساء المسلمات المتخصصات اللاتي يمارسن أو يوجهن أو ينظمن نشاطهن في مجال الخدمة الاجتماعية لتحسين الأحوال المعيشية أو الحضانات أو الخدمات الإسعافية في المستوصفات وفي مجال تأمين المواد الغذائية وتحسين الموارد المالية وفي النشاطات الدينية أو التعليمية.

تخاطب هاتان الفئتان من التقليديين الجدد هوية المرأة المسلمة وخبراتها واهتماماتها نحو التمتع بحقوق ومسؤوليات متساوية بالتوكيد أن الإسلام أعطى المرأة حقوقها كاملة منذ ما يزيد على أربعة عشر قرناً. ولا يولي أصحاب هاتين الفئتين إلا القليل من التمحيص والتحليل للأمثلة العديدة التي تحرم المرأة فيها من ممارسة حقوقها في السياق الواقعي للحياة الإسلامية المعاشة. ويتطلب النظر في هذا الأمر تفحصاً دقيقاً لاستخدام كلمة إسلام. وعندما يطبق ((الإسلام)) على الوضع الراهن فإنه يصعب على المرأة أن تتحدث عن الالتباس في هذا الاستخدام دون أن ينظر إليها على أنها متمردة.

في حين أنه يمكن النظر إلى طريقة هاتين الفئتين من التقليديين الجدد على أنهما تشكلان منظوراً يمينياً، فإن منظور الفئة الأخرى على الجانب الآخر من الطيف الذي ضم النساء المسلمات ومجموعات النساء الأخرى المشاركة في المؤتمر العالمي للمرأة هو منظور يساري علماني، وذلك لأن النساء الممثلات لهذا المنظور يعترضن بعناد على الاعتبارات الدينية في حديثهن عن الحقوق الإنسانية للمرأة. ففي سعيهن للحصول على حقوقهن أضحَيْن مؤيدات للغرب، مؤيدات للحداثة ومعاديات للتقاليد على الرغم من فشلهن في التمييز بين

الإسلام الممارس والتراث الفكري الإسلامي وبين الإسلام على أنه انعكاس لمصادره الأولية[1].

أضف إلى ذلك أن العلمانيين لا يعيرون اهتماماً لمركزية القيمة الروحية للإسلام عند المرأة المسلمة، ولا لأهمية الإسلام بوصفه بعداً من أبعاد الهوية. بل كان الاتجاه إلى قبول محددات الحقوق والتحرير والتمثيل المعززة في العديد من التجمعات النسوية الغربية. وعلى الرغم من أنهم يخاطبون الانتهاكات الخطيرة لحقوق المرأة المسلمة في سياق بعض الحكومات الإسلامية والمفكرين الدينيين المحافظين، فهم يتجاهلون النتائج السلبية لهذه النظرة. إن الالتزام بمفاهيم الذات المتولدة داخلياً أمر حتمي في السعي لتحديد الهوية. فالمنظور العلماني مفعم بالعديد من معايير القياس الخارجة عن روح الثقافة الإسلامية وليس هذا فحسب، بل إن هذه المعايير لا تمت بصلة إلى المصادر الأولية للإسلام. وعلى الرغم من أن هذه المعايير تغرز على أنها عالمية فإنها تستمر في دعم سمات فردية تعتمد على التمييز العرقي أو الفئة الاجتماعية أو الجنس. ومن المهم أن نلاحظ أن معايير القياس هذه تستمر في المساهمة في التقسيم الجنسي وإعطاء الرجل وما يقوم به قيمة أكبر. فباسم المساواة تعطى المرأة فرصاً للقيام بأعمال الرجل أو بأعمال تماثلها. ولا يميز بين الرجال كذكور وبين الرجال كقوى إنسانية يستند إليها وضع المعيار لما ينظر إليه على أنه ذو شأن أو معياري (Apter ١٩٨٥)، فالمثالية الإسلامية تشجع مفهوم التكامل المنصف بين الرجل والمرأة الأمر لتعزيز الخصائص الإنسانية لكل منهما تجاه الآخر وذلك من خلال المشاركة في الممارسات وفي المنظور.

---

(١) لقد قابلت في ورشة العمل التي شاركت فيها عام ١٩٩٢م بعنوان ((المرأة بين القانون والدين)) والتي دعا إليه منتدى المرأة الآسيوية للقانون والتطور - عدة نساء آسيويات نشيطات في مجال الحقوق الإنسانية للمرأة بالإضافة إلى محاميات ادَّعين بأنهن حاولن طريقة التفسير أو التأويل البديل وأنهن فشلن في نهاية الأمر. ومع هذا فقد أشرن إلى جهلهن بالمصادر الإسلامية الأولية، وأن معرفتهن بالتفسير اقتصرت على ما زوِّدن به من المثقفين الإسلاميين الذكور وحسب.

وبالرغم من انتقادي لهذا المنظور العلماني فإنني لا أنكر الخطوات الهامة التي قامت بها تلك النسوة كنساء مثقفات فعالات. ومن المحتمل جداً أن تتبنى تلك النسوة ميثاق منظمة الأمم المتحدة لإلغاء كل مظاهر التمييز ضد المرأة، وهو الميثاق المعروف اختصاراً بـ (CEDAW). وبالرغم من أن إقرار هذا الميثاق جاء كوثيقة عالمية تشمل حقوق جميع النساء بغضّ النظر عن الدين أو الثقافة أو الجنسية - إلا أنه غالباً ما تطرح أسئلة في الأقطار ذات الغالبية المسلمة عما إذا كان هذا الميثاق ينطبق عليها وعما إذا كانت قواعد الميثاق تنسجم مع القيم الإسلامية المتعارف عليها في التقاليد والمثبتة في الشريعة؟ إن الذين يتولون الإجابة على هذا التساؤل، لا يتوقفون دائماً لتحليل الانحيازات الجنسية التي تطورت جنباً إلى جنب مع فلسفة التشريع الإسلامي والشريعة. ويتطلب تحليل ناقد كهذا إعادة التفكير العميق في مفهوم الإسلام الأمر الذي نقترحه هنا.

تعكس نسبية الميثاق (CEDAW) للمرأة المسلمة الاستراتيجيات المختلفة الخاصة بتطوير الهوية في الفترة التي تلت فترة الاستعمار. وتعدُّ النظرتان التقليديتان التجديديتان شعبيتان لأنهما تقران بأن الإسلام دين مثالي من الناحيتين البلاغية أو الجوهرية. وبوقوف التقليديين الجدد إلى جانب ((الإسلام)) بغض النظر عن الطريقة التي يفهم بها، فإن خطابهم يضمن لهم الاحتفاظ لأنفسهم بالاستقلالية وبصفة المرجعية بصورة آمنة. فبالنسبة للتقليديين الجدد إن أي شيء يحسن من وضع المرأة ويزيد من احترامها ويحفظ لها كرامتها موجود أصلاً في التطور التاريخي والفكري للعرف الإسلامي. ولا يمكن لوثيقة ((عالمية)) خارجية أن تحكم المرأة المسلمة أو أن تمنحها حقوقاً أفضل مما منحها إياها ((الإسلام)). والإنسان عاجز عن وضع قوانين وسياسات تفوق ما قرره الله سبحانه الذي لا حدود زمنية لهيمنته، والسُّنة التي جاء بها النبي محمد ﷺ والتي تشتمل على ممارسات معيارية مثالية لا يتطرق إليها الخطأ. فالمواثيق

الخارجية كميثاق (CEDAW) لا ينظر إليها على أنها غير إسلامية لأنها غربية المنشأ فقط، وإنما ينظر إليها على أنها معادية للإسلام لأنها مبنية على أسس علمانية.

ينتج من ذلك أن المجموعات العلمانية ستصادق على وثيقة (CEDAW) وستتخذ الموقف الغربي على أن الوثيقة تؤمن حقوقاً متساوية للنساء جميعاً. إلا أن موقف المجموعات العلمانية يتناقض مع الموقف السائد بين المسلمين والذي تقره بوضوح الفئات التقليدية الجديدة التي تتمسك بالمقولة: ((الإسلام دين كامل وتام)). والذي جعل المسلمين ينهجون نهجاً خاطئاً هو انتهاك الاستعمار الغربي لهم، والأمر المطلوب الآن هو العودة إلى نموذج المدينة المنورة. وهكذا نشأ توتر بين المسلمين أنصار الغرب والمعادين له، وهو توتر لا ينظر بجدية إلى الانتقادات الذاتية التي نشأت بعد الحداثة في الغرب، وهذا التوتر قد استغلَّ من فئة المثقفين المحافظين بتصنيف كل من يفند أو يدحض موقفهم على أنه مؤيد للغرب، وبالتالي غير إسلامي، بل إنه ابتداعي. وهكذا أضحى كل أمر معاد للغرب أمراً مشروعاً في ((الإسلام)).

الإسلام بوصفه تسليماً تامّاً

بالرغم من المعارضة وردود الفعل من الفئتين فقد نشأ منظور قوي جديد للتجاوب لموضوع المرأة المسلمة وحقوق الإنسان. يدعي أصحاب هذا المنظور ومتبنوه أن الإسلام علاقة ديناميكية بين الله وخليفته في الأرض تتصف بالتسليم التام لله. ويعرف الله سبحانه من خلال آيات القرآن الكريم، ومما تضمنته السنة النبوية ومن خلال أولئك الذين أقروا بالتسليم لله. ولا يمكن أن يخضع الإسلام لأي تطور تاريخي أو جدل ثقافي أو أية قيود، مهما كانت السلطة الداعمة لهذه الأفكار ومهما ادعت من شرعية تجاه شعور المسلمين ومصادره ومؤسساته.

لعل أعظم ما يمثل هذا المنظور الجديد هو تعريف الإسلام. فالإسلام ليس مجرد ظاهرة تاريخية وحدث في زمان ومكان محدد كالمدينة المنورة يجب اتباعه دون نقاش مثل الذي يتقبل المفاهيم دون أن يختبرها، وإنما الإسلام عملية ديناميكية بين الخلق جميعهم تنسجم مع النظام الكوني الذي أبدعه الخالق عَبَّر عنها القرآن وجسدها النبي ﷺ، إن هذا المنظور التسليمي الكامل ليس جديداً أو فريداً، إذ سبق أن تبنّته الجماعات الصوفية والباطنية. وفيما مضى من عهود كان الباطنيون أكثر ميلاً لممارسة حياة الزاهدين باعتزال المجتمع، وبالتالي لم تكن تهمهم قضايا العدالة الاجتماعية.

إننا نرى اليوم فئة نشطة روحياً لا يلتزم منظورها المؤيد للإسلام بتعريف الإسلام كما يمارس، أو الإسلام الذي يوضع في متناول الجمهور والذي يحكم بشرعيته فئة قليلة من المفكرين النخبة، سواء كان ذلك في الماضي أو في الحاضر. فكل الذين آمنوا بالتسليم لله يرون في أي تباين بين الأوامر الإلهية والممارسة الحياتية انتهاكاً لكرامة الإنسان واضطهاداً له. فالمواقف التي تمنح الذّكر امتيازاً والجنس سيطرة مثلاً هي ضرب من مخالفة الأمر الإلهي.

في حين أن أنصار هذا المنظور تؤيدن الإسلام بصلابة، فهن يدركن الاضطهاد التاريخي والمستمر الذي تعانيه المرأة المسلمة. ذلك إن عرضهن للإسلام على أنه ليس تعريفاً ساكناً أو راكداً يمكنهن من التأكيد على أنه لا يمكن الحفاظ بتعريف ثابت للـ ((إسلام)) من قبل أية فئة أو جنس أو جنسية أو مؤسسة تاريخية بغض النظر عن تخصصها أو أهليتها وذلك إلى الحد الذي يستبعد الخبرات الديناميكية لجمهور المؤمنين. بمعنى أنهن يرفضن الأخذ بتعريف الإسلام وتحديد الشرعية فيه من قبل العلماء الرجال وحدهم كلياً.

إن مصادر السنة الإسلامية مفيدة من حيث أنها تساعد في بيان الخبرة العملية للإسلام. ومن أولى هذه المصادر القرآن الكريم الذي ينظر إليه على أنه

تعبير عن مشيئة الخالق. إلا أن ما تلا ذلك باسم التفسير لا يمثل مشيئة الخالق. فالتفسير هو من عمل الإنسان وبالتالي هو عرضة للاختلاف والمحدودية والغرابة. إن هذه المحدودية الطبيعية لا تماثل المشيئة الإلهية التي لا يمكن تقييدها بحدود أو الإحاطة بها من قبل أي شخص أو فئة على الرغم من أن هذا هو الطموح المنشود. ولما كانت المشيئة الإلهية في صيرورة دائمة، فليس أمام البشر سوى أن يطمحوا إلى اكتساب التوجه نحو تلك المشيئة بصيرورة دائمة لا تكتمل.

إن مفهوم الإسلام بوصفه عملية ديناميكية من التسليم التام لله، يعدُّ جوهرياً لوجهة النظر التي أخذنا بها في هذا الفصل. لأن هذا الرأي يرى ضرورة تفسير القرآن باستمرار، وذلك لأن تجلي الإرشادات القرآنية الديناميكية ليست مظهراً من مظاهر التفسير فحسب، بل هي الطريقة الفريدة لبلوغ حالة الإسلام الحية والمعاشة.

وعلى الرغم من أن التفسيرات السابقة للقرآن ألقت الضوء على الإرشادات والتوجيهات القرآنية، فإنه عندما نظر إلى تلك التفاسير على أنها الوسيلة الوحيدة لفهم المشيئة الإلهية فإن ذلك يعكس بعض النقاط العمياء. ومن هذه النقاط العمياء هو الغياب الكامل لصوت المرأة في التراث التاريخي للتفسير.

القرآن وتفسيره

لقد بدأ الإسلام تاريخياً عندما أوحي إلى النبي محمد عليه الصلاة والسلام بكلمة اقرأ. واستمر نزول الوحي بعدها اثنتي وعشرين سنة حتى انتقال النبي ﷺ إلى الرفيق الأعلى. ويشكل القرآن ما ورَّثه النبي للمجتمع الذي عاصره ولكل العصور. وكان كتاب غني، ويعد القرآن مصدر القوة التي أطلقت تطور المجتمع تاريخياً وسياسياً واجتماعياً، الأمر الذي أدى إلى جميع تعاريف الإسلام التي ذكرت أعلاه.

لقد كان القرآن أهم قوة دافعة لتطور الإسلام الثقافي والتاريخي لأكثر من أربعة عشر قرناً. فقد حافظ على الفكر الثقافي الإسلامي تماماً كما فعل في فترة نشوء الإسلام. ولكن وُجِدَت في فترة ترعرع الإسلام محاولات عديدة وطرائق مختلفة لتفسير القرآن ولبيان مراميه ومعانيه. وما من شك في أن تأثير الوحي على تطور مبادئ الفقه الإسلامي أو الشريعة كان عميقاً. وبالرغم من أن المسلمين وجمهور المؤمنين يقرون بأن القرآن مصدر أساسي للإسلام، فإن دعوى اليوم تفتقر إلى الدليل الجوهري وتعكس الافتقار إلى الديناميكية، وبالتالي يبقى على عكس ما قصد منه في الخلفية كفكرة أو عقيدة رومانسية يرجع إليها كيفما اتفق في المناقشات التي تدور حول الشرعية والهوية الإسلامية.

هذه النظرة غير الجوهرية للقرآن، وهو المصدر الرئيسي للإسلام، ربما ترتبط من الناحية النفسية بالوهم بأن الأمة المثالية أو المجتمع المثالي قد تأسسا في المدينة المنورة، وبأن الممارسات التي تمت في ذلك الزمان وذلك المكان ينبغي أن تكون الأساس الأبدي لآلية العمل الإسلامي. وهكذا احتل «الفعل» موضع «الكينونة»، المدلولة بالتطور الكبير الذي حدث في الشريعة الإسلامية. فالإسلام لا يمكن أن يشرع في زمن محدد وحسب ذلك لأنه عملية ديناميكية. أضف إلى هذا أنه يمكن أن يحاجج بأن نموذج المدينة المنورة الأصلي بالنسبة للقرآن ولتطور القيم الإسلامية قد تكوَّن من ارتباطات وعلاقات متكاملة ومعقدة ومتعددة القيم مع الوحي. فصحابة النبي ﷺ لم يستظهروا النصوص الحرفية التي تفوه بها فقط وإنما حاولوا أن يدركوا الفوارق الدقيقة في تطبيقاتها. والأمر الأهم هو أنهم ناضلوا أفراداً وجماعات لتجسيد النظرة الكونية للقرآن التي تجسدت خلاصتها في سنة النبي ﷺ وشخصيته في ذلك الوقت.

وقد يعتقد بوضوح أن هذه العملية كانت ذات أهمية للنساء المؤمنات كما كانت للمؤمنين في المرحلة التأسيسية. و لكن بما أن هناك تبايناً شاسعاً في

التراث الفكري الإسلامي فيما يتعلق بخبرات الرجال والنساء واستجاباتهم للنصوص وآرائهم فيها فإن الأمر يبدو غير ذلك. فالتراث لا يذكر شيئاً أبداً عن صوت المرأة وعلاقته بهذا المصدر الإسلامي المركزي. ولقد خلف هذا الصمت فجوة هائلة في التراث الفكري يساوي صمت النص نفسه بشأن ضرورة ربط وتكامل خبرات الرجل والمرأة مع قداسة القرآن.

على سبيل المثال، أحد معالم حركات الانبعاث الإسلامية التي تلت فترة الاستعمار، والبحث عن الهوية الإسلامية هو إعادة النظر في المحاور الإسلامية الأساسية في ضوء خطاب ما بعد الحداثة. فعندما يتلمس المسلمون مفاهيم المساواة للمرأة فإن إخماد صوت المرأة تاريخياً يشكل فجوة. إن إدراك تأثيرات هذه الفجوة وطبيعة صوت الأنثى الغائب مفيدان للنظر في اعتبارات تصحيح عدم التوازي بين الجنسين في ممارسات المسلمين.

أضف إلى ذلك أن الفجوة التي نتجت عن غياب صوت المرأة في التفسير، وهو تدريب إسلامي فكري أساسي، لا يمكن أن تسد بمجرد التحقيق بالمساواة في الإسلام. وسيشكل إغلاق هذه الفجوة مساهمة أساسية للمناقشات الحالية حول وضع المرأة في الإسلام. إن هذا الإغلاق يتوقع منه رؤية لتطور إسلامي حقيقي على ضوء الكفاح التاريخي للمسلمين الذين أسهموا بعمق في ذلك النقاش. إن غياب صوت الأنثى فيما يرتبط بالقرآن أثّر بعمق في الاعتقادات التي يحملها أغلبية المسلمون عن الخالق وبالتالي تفهمهم لدور الإنسان وغايته في عملية الخلق.

إن الاهتمام الخاص بالجنسين فيما يتعلق بالقرآن هو جزء من اعتباراتي الإجمالية، وهو أنه كي يبقى الإسلام ديناً حيوياً وديناميكياً فإنه ينبغي تفسيره وإعادة تفسيره باستمرار (ودود ١٩٩٩، ٥ - ٦). فإذا كان تراث الإسلام قد تمَّ توليده عن طريق علماء ذكور في الماضي فإن الإسلام قابل للتحول وخاضع

للتغيير. وإذا كان الإسلام هو ما أراد الله منه فإن المسلمين يمكنهم أن يحققوا الإسلام فقط من خلال الوسائط المتعلقة بكونهم بشر. يستخدمونها كبشر. فمحدوديات جنس الإنسان المرتبطة بالزمان هي نتيجة إنسانيته ولخضوعه باستمرار لظروف متغيرة.

وبالرغم من كون أية خبرة إسلامية معينة محدودة باعتبار نظرتنا إلى الإسلام كعملية ديناميكية إنسانية مرتبطة بالتسليم لله، فإن كل مجتمع من مجتمعات المؤمنين تخطو قدماً بإحداث تغيير ومواءمة تناسب الزمان والمكان. وبالتالي فإن التغير بحد ذاته يغدو سمة مميزة للإسلام. وحتى عند النظر إلى الإسلام على أنه أوج المعتقدات المستنبطة من النصوص (المستخرجة بصورة سائدة من قبل المفكرين الذكور في الماضي)، فإنه لا زال قابلاً للمواءمة وخاضعاً للتغيير.

وبالرغم من أن العديد من المسلمين الذكور لا يدركون أن وضعهم التمييزي هو مصدر ضرر أو أذى، فإن أولئك المسلمين الذين يرتاحون أشد الارتياح لطرائق التفسير والاستنتاجات السابقة يتأثرون بشكل مناوئ بالتباين والتمييز الجنسي الذي جاء نتيجة مساهمة الرجال، والرجال فقط، في تفسير القرآن. وذلك لأنهم جميعاً محجوبون عن ممارسة الإمكانية الإسلامية لتشمل قطاعاً أعرض، وهذا بسبب غياب بُعدٍ هام يتعلق بصمت الأنثى. إن التفسير المستمر للقرآن والتفحص الناقد المستمر يسهل فهم الإسلام وتحقيقه في ضوء وفرة القرائن الجديدة. كما أنه سيوسع المقدرة على فهم دور المرأة، الأمر الذي يمكن أن يقود إلى إنجاز نظام اجتماعي يتصف بالعدل الحقيقي وبالمساواة بين النساء والرجال.

إن أقرب كلمة للديانة باللغة العربية هي كلمة دين. وهو طريقة للعيش أو تقاليد حية. إن لمصادر المعتقدات الإسلامية تأثيراً على تطبيق الإسلام. فالأعمال الصالحة في الإسلام ينبغي أن تكون انعكاساً حقيقياً لمصادره الأولية. فإذا كان

العدل والمساواة مبدأين أساسيين مؤكدين في القرآن، فإن العدل والمساواة ينبغي أن ينعكسا على أي نظام اجتماعي واقعي ينظر إليه على أنه إسلامي حقاً. والأمر الذي يتطلب المزيد من الاعتبارات الديناميكية الناقدة اليوم هو التطبيق التاريخي أو محدودية العدل والمساواة عندما طبق الإسلام في البيئة الاجتماعية النسوية.

العدالة والقرآن

يتطلب النقاش العام للعدالة الاجتماعية في الإسلام الربط مع الخطاب الخاص المتعلق بحقوق المرأة وتحسين أحوالها. وقد حدث تاريخياً في السابق مقارنة بشأن الرق والعبودية في الإسلام وفي القرآن ومفاهيم العدالة العالمية. ففي نهاية القرن التاسع عشر اهتمت المجتمعات العالمية في الخطاب المتعلق بظلم نظام الرق. وقد شمل النقاش العالم الإسلامي كذلك. إلا أنه لم تكن هناك نصوص لمنع الرق. ومع أن القرآن الكريم لم يؤيد الرق فإنه لدى عرضه لموضوع الرق اعتبر وجود مؤسساته مسلماً بها وركز الحديث على معاملة العبيد معاملة حسنة وعادلة. كما حثت نصوص الرجال والنساء الأحرار على تحرير العبيد كجزء من روح الإسلام وواجباته أو للتكفير عن مخالفات دينية محددة.

وبالرغم من اشتراك المسلمين في النقاشات العالمية تلك، فإنه لم يدَّعِ أحد أن ثمة في القرآن الكريم ما يؤكد على حياة جميع الخلق بدون رق. كما أن المسلمين لم يمانعوا هذا التوجه العالمي لاعتبار الحرية مظهراً من كرامة الإنسان وذلك انطلاقاً من أن غياب النصوص القرآنية لا تعني أنه لا ينبغي إلغاء مؤسسته وعرفه. فإذا أضحى الرق مهجوراً عالمياً فإن ذلك يحدث دون مساعدة أو مقاومة من المسلمين. وهذه أحجية غريبة، فبالرغم من غياب أية إشارة قرآنية لإلغاء الرق فإن استجابة العالم الإسلامي كانت إيجابية لإلغائه، ونظر إلى ذلك على أنه حركة مهمة تجاه الكرامة الإنسانية.

ولكن بذات الوقت يبقى المسلمون عاجزون تجاه الوضع الدوني الذي تخضع له المرأة في العديد من الدول الإسلامية بالرغم من وجود نصوص سابقة لتأسيس الكرامة الإنسانية الكاملة للمرأة. ونتيجة ذلك فإن أقوى المحاورات التي تقدم لمنح المرأة المسلمة الكرامة الإنسانية غير المشروطة تأتي من خارج المصادر الإسلامية الأولية. وبالرغم من أني لا أنظر إلى هذه الحوارات بالتفصيل فإنني سأُضَمِّن وثيقة الـ (CEDAW) كواحدة من الطرائق الآتية من خارج الإسلام. وعليه فإن ما أؤكد عليه في هذا الفصل هو أهمية التفسير المستمر للقرآن كاستراتيجية تقود إلى تمتع المرأة بحقوق الإنسان وكرامته.

إن هدف القرآن هو أن يقود الإنسانية إلى تحقيق النظام الأخلاقي والعادل. «ففيما خلا التأكيد على وحدانية الله، فإن أكثر المبادئ التي ركز عليها القرآن الكريم والسنة النبوية هي الاستقامة الأخلاقية. والعدالة وضبط النفس والتسامح لأهميتها الجوهرية من ناحية، ولأنها رد على نظام الجاهلية الذي لم يعر العدالة أدنى أهمية» (خضوري ١٩٨٤، ١٠). فبالرغم من إجماع علماء المسلمين وجمهور المؤمنين على أهمية العدالة في الإسلام كما يؤكد عليها في القرآن فإنه «لا توجد وسائل محددة تشير إلى العناصر المركبة للعدالة أو إلى كيفية تحقيق العدالة على سطح الأرض» (١٠ – ١١). ولقد تناول المفكرون الإسلاميون هذه المهمة فحددوا من النصوص القرآنية وتفسيراتها معايير للعدالة. ولقد وضعت قيود على شمولية هذه المعايير لدى هؤلاء المفكرين بفعل ضغط الجماهير والأوضاع الثقافية والاجتماعية.. قادت إلى التخلي عن تعاليم تبدو متضاربة مع المعنى الحرفي للقرآن الكريم (١١).

إن إحدى هذه القيود الأساسية هو غياب التعبير الأنثوي غياباً شبه كامل كمظهر ضروري من مظاهر الخطاب التأسيسي الذي وضع الأساس النموذجي والاعتبار المنهجي للفكر الإسلامي. وبالتالي فإن معظم ما خلَّفه التراث الفكري الإسلامي لفهم أو إدراك العدالة الاجتماعية في الإسلام يأتي من منظور الذكور وحسب. وبالتالي فهو لا يعكس خبرات الأنثى ومنظورها.

وينبغي هنا أن نطرح سؤالين. ما الفرق الذي يمكن أن يحدث؟ وهل بإمكاننا تصحيح هذا الخطأ في الوقت الحاضر؟ ليس باستطاعتنا أبداً خلق الصوت التاريخي للأنثى من جديد وذلك فيما يتعلق بخبرات المرأة حول القرآن؛ فما دوِّن بهذا الشأن ضئيل للغاية. إلا أن النصوص لا زالت كما كانت وبإمكان التفكير الناقد أن يكون عنصراً من الثقافة الإنسانية. فمن الممكن أن نبدأ اعتبارات انتقادية حول أهمية صوت الأنثى في النص وحول منظورها بما يعنيه الالتزام بإرشادات وتوجيهات النص، أي ماذا يعني أن تكون مسلمة. إن كلاً من هاتين المهمتين - النظر إلى صوت المرأة في القرآن واستجاباتها لنصوصه - لا زالا في مراحلهما البدائية[1].

تنظر الأمة المسلمة بالإجماع تاريخياً وحديثاً إلى القرآن الكريم على أنه مصدر أساسي لكل ما يمكن أن يسمى إسلامياً. ولا يمكن لأي تطور في الفكر الإسلامي أن يكتسب أهمية مساوية. وذلك لأنه على الرغم من أنه ينظر إلى الأحاديث أو أقوال النبي ﷺ على أنها مصدر ثانٍ يلي الكلام الذي أوحى به الله على نبيه فإنه لا يكتسب مرتبة الإجماع ذاتها التي يكتسبها القرآن بين المسلمين (النعيم ١٩٩٠، ٢٢ - ٢٣).

في حين أن الفقه والشريعة نشآ من تطبيق هذين المصدرين من خلال تحليل الإنسان للنصوص ومحاكماته لها. فيمكن بالتأكيد النظر إلى الشريعة بحد ذاتها على أنها مصدر ثالث وليس معصوماً عن الخطأ.

إن أهمية إجماع المسلمين لمرجعية القرآن هي أنها يمكن أن تقودهم إلى إعادة النظر في الاستنتاجات والتصورات التي استنبطوها حتى الآن إذا اقتُرحت محاورات سليمة للنص. إذ يمثل تعريف الهدي أو الهداية في النص استخدامها

(١) انظر ودود - محسن ١٩٩٢م، ٢٣.

كأداة للنمو الروحي والإيديولوجي والثقافي. فعندما يتصور المسلمون بأن هدف القرآن هو تحقيق الكرامة الإنسانية وتطبيق هذا التصور على الرجل والمرأة على حد سواء فإنهم ييسِّرون اكتساب الخبرة العملية لتلك الكرامة حيثما كانت ناقصة أو خاطئة.

ربما لم يستطع المسلمون إدراك مبادئ الكرامة الإنسانية إدراكاً كاملاً كما وردت في القرآن الكريم؛ لأنهم مخلوقون محدودون يحاولون الإحاطة بالمعنى اللامحدود. وقد قيدوا تباعاً تقدم المدنية الإنسانية وذلك من خلال استمرارهم بالبناء على بنىً أسرية سهلة وملائمة وعلى سيطرات تبدو عصية على التغيير. وإن التصدي لملاءمة كهذه ليس مزعجاً وحسب بل ربما يهز المجتمع حتى تحصل المساواة الكاملة. يعارض البعض بشكل صارخ المساواة من حيث المبدأ. ومع هذا هناك سابقة تمثل تحدياً كهذا هي السجل التاريخي للتطورات الروحية النفسية للأفراد وللمجتمعات على أساس كفاحهم لإضفاء الصفة الفردية على النظرة العالمية للقرآن. لم يكن القرآن الكريم مصدر تحول فحسب بل إن السعي للالتزام والعيش وفق إيحاءاته كان مظهراً أساسياً من مظاهر صحابة النبي ﷺ في المدينة المنورة.

مسألة وجهات النظر

إن منظور المرء لحالة ما يتأثر بعلاقته بتلك الحالة، وكأنه يمثل أربعة أشخاص كفيفي البصر يتلمس كل منهم جزءاً مختلفاً من الفيل فيصلون إلى نتائج مختلفة حول طبيعة هذا الحيوان. وبالطبع فإن الحيوان ككل هو أكبر من الأجزاء التي يتركب منها. ومع ذلك فإن جمع التصورات الأربعة يترك بقعة عمياء، وذلك لأن الحيوان بأكمله هو أكبر عندما تؤخذ بعين الاعتبار حياته وطبيعته الدينامية. ثمة مكون غيبي مماثل وأساسي للعبقرية الإسلامية. فالقرآن الكريم يقول:

﴿عَسى أن تَكْرَهوا شَيْئاً وهُوَ خَيْرٌ لَكُم﴾ [البقرة: ٢/٢١٦]. وهـذا يعنـي أن نظـرة المرء لأمر ما لا ينبغي أن تكـون المصـدر الوحيـد لبيـان أهميتـه. ومـع هـذا فـإن تصورات المرء هي من القوة بحيث تجعلها موضوعاً للعبادة. قال تعالى: ﴿أَرَأَيْـتَ الَّذي اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَـواهُ﴾ (أي عبـد مـا يشـاء مـن موضوعـات الدنيـا دون اللـه) [الفرقان: ٢٥/٤٣]. فبالرغم من أن الإنسان يتأثر بشدة بتصوراته فإن عليه أن يعدِّل هذه التصورات في ضوء هداية وتهذيب الخبرة العملية والغيبية.

تتغير التصورات والمفاهيم وتتقلب كأي شـيء في الخلـق. فـالعقل الإنسـاني والقلب يتطوران في سيرهما باتجاههما في طريـق الهدايـة. فعندمـا يقـرر القـرآن الكريم بـ ﴿إِنَّ اللهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّروا ما بِأَنفُسِهِم﴾ [الرعد: ١٣/١١] فإنه يشير إلى إمكانية سـعي الإنسـان لأوضـاع ديناميـة مـن التصـور والوعـي أكـثر سـمواً. وينبغـي أن تـؤدي هـذه التغـيرات تباعـاً إلى تطـورات أخلاقيـة وثقافيـة واجتماعية. ولقد بينت التطورات التقنية أن الوعي الإنساني قد تحـول إلى آفـاق جديدة وكذلك ينبغي أن يتحول نظام العدالة الاجتماعية.

فكما أن الرجل والمـرأة متسـاويان في الإسـلام فكذلـك همـا متمـايزان عـن بعضهما. إذ لم ينظر إلى خبرة الأنثى على أنها منفردة عن خبرة الذكر وحسب وإنما نظر إليها خلال عصور التاريخ الإسلامي علـى أنهـا مقدسـة وأنهـا عـامل إغواء الأمر الذي يتطلب الوصاية عليهـا (صبّـاح ١٩٨٤، ٢٥ - ٩٧، مـالتي - دوغـلاس ١٩٩١، ٥٤ - ٦٦). وبـالرغم مـن هـذا التمـييز فـإن ميــل الــتراث الإسلامي تاريخياً كان يتبنى وجهة نظر مفادها أن علـى الرجـل أن يبـين للمـرأة كيف تكون امرأة! فقد قيم الرجل كيف يكون الذكر مسلماً ولم يكتف بذلك بل تعدى ذلك ليبين كيف تكون الأنثى مسلمة. إلا أن معايير التقييم المستخدمة كانت مبنية على خبرات الذكر وتصوراته. وهذا شرح واضح. فكيـف يتسـنى للذكر أن يُعطى هذه السابقة على الأنثى ليقـرر مـا هـو عـادل للجميـع دون أن

يزوِّد بمعلومات شخصية عن كينونتها وتصورها؟ فعلى العكس فقد وسم صوت المرأة بأنه عورة، وبالتالي فقد حظر عليها المخاطبة العامة (فميدان الخطابة مقصور على الرجال). فلا غرابة إذن فيما حصل من سوء فهم وسوء معاملة للمرأة نتيجة هذا الشرخ.

حركات الانبعاث الإسلامية الحالية

إن إحدى المكونات الهامة للحركات الإسلامية النشطة حديثاً هو سعيها لبيان الهوية الإسلامية ولصوت موثوق به: صوت نموذجي ينبع من جوهر الفكر الإسلامي وليس من التراث التاريخي أو الثقافي أو الإيديولوجي الذي نشأ من تقاليد الأجيال السابقة. وهذا مطلب ملحّ نوعاً ما وضروري لمواجهة سيطرة النماذج المرتكزة على النموذج الأوروبي الذي يستمر في السيطرة حتى بعد زوال الاستعمار الفعلي.

بهذا الصدد لا بد من إبراز هوية مولدة ذاتياً. وبالرغم من الإجماع غير الرسمي على هذا الهدف الهام، فإن المسلمين في حيرة من أمرهم من كيفية بلورته.فنشوء أشكال محلية وثقافية ربطت اعتباطاً بالإسلام قد زادت الأمور تعقيداً. إذ ينبغي أن لا ينظر لأي شيء يناقض النظرة القرآنية العالمية على أنه «إسلام». ومع هذا فإننا نفتقر إلى الربط الدقيق للمفهوم القرآني مع خصائصه المتحولة الأمر الذي يجعل المسلمين العوام غير راضين عن المفاهيم التي يستنبطها العلماء النخبة. فكيف يشكل المسلمون مفهوماً ملائماً يأخذ بعين الاعتبار حقائق الزمان والمكان؟ إن تحسن سوية التعليم العام في المجتمعات الإسلامية، بما في ذلك المرأة، سيزيد من عدد أولئك الذين يسهمون في تطوير هذه الهوية.

وكون المرأة تصارع الصمت التاريخي حول شؤونها وخبراتها تجعل من الواضح ضرورة إنشاء صلة إيديولوجية مع الأسس الروحية واللاهوتية التي تُعَبِّر عن خبرات المرأة وتقدِّم أفكاراً من المستحيل بلوغها بأي سبيل آخر. وإن الذين

يدعون بأن كل ما يمكن قوله حول الإسلام والقرآن بل وحتى الشريعة قد قيل ليدعمون عن قصد أو عن غير قصد هذا الغياب التاريخي لصوت المرأة فإنهم يجعلون منها مجرد شيء لإشباع رغبة الرجل ولمنفعته. ومع هذا فلا وجود في أي نص قرآني أو في الأحاديث النبوية الشريفة لمثل هذا المفهوم الذي يحطُّ من قدر المرأة أو يطغى على التزامها بالخلافة أو الوصاية على الأرض إرضاء لله سبحانه وتعالى[1].

لعل الانتهاكات الصارخة لهذه الوصاية قد نشأت من إخماد صوت الأنثى وحظره علماً بأنه هو الوسيلة الشرعية لبيان الخبرات الأنثوية. ويمثل هذا الانتهاك تقويضاً للمفهوم المقدس لمعنى كونك مسلماً، عندما يترك التراث الفكري محصوراً بالذكر ليحدد الشرعية. إن زيادة التصورات الشرعية المتمركزة حول الفطرة الأنثوية سيخلق قواعد إضافية في الأنماط المقبولة عموماً في التفكير الإسلامي وسيملأ فجوات في معايير تصور المسلم حول تساوي الجنسين وتساوي حقوق المرأة وفق حقوق الإنسان. فبزيادة سوية التعليم وبلوغ المرأة مراتب أولئك المنهمكين في تحديد هوية المسلم الموثوقة، لا يوجد حاجة أشد إلحاحاً لتأمين الربط من إعادة النظر في المصدر الأولي للإسلام لحل الألغاز التي نتجت عن إخماد صوت الأنثى.

إن إقحام خبرات الأنثى وتصوراتها في تشكيل النماذج الإسلامية الأساسية سوف يُيَسِّر الجهود لاستئصال كل أشكال التمييز ضد المرأة في المجتمعات الإسلامية. إلا أن جهد الاستئصال المركزي لا يتنافى ولا يعارض بالضرورة جهود المؤسسات الدولية كمنظمة الأمم المتحدة التي أصدرت الوثيقة

---

(١) عندما يناقش القرآن الكريم بداية الجنس البشري فإنه يؤكد على أن الله قصد خلق خليفة أو وكيلاً له في الأرض. قال تعالى: ﴿وإِذْ قالَ رَبُّكَ لِلمَلائِكَةِ إنِّي جاعِلٌ في الأرْضِ خَلِيفَةً قالوا أتَجْعَلُ فيها مَنْ يُفْسِدُ فيها ويَسْفِكُ الدِّماءَ ونَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ ونُقَدِّسُ لَكَ قالَ إنِّي أعْلَمُ ما لا تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢/٣٠].

CEDAW. فالجهد المركزي يتجسد في القرآن والحركة التي تتنامى من هذا المركز تجسد مفاهيم الكرامة الإنسانية الأساسية.

إن التفسير المستمر للقرآن الكريم يدعم تكامل النظرة الإسلامية العالمية ولكنه يتحدى أي تطورات فكرية في الماضي والحاضر التي تتعارض مع شرف المرأة وكرامتها كمخلوق إنساني. إن القول بأن هذه الانتهاكات قد أضحت مرمزة ضمن فلسفة التشريع والاجتهادات، وما تلا ذلك من اعتبار القوانين الناتجة قوانين كاملة وأنها انعكاس حقيقي للإسلام يشير إلى محدودية طرائق الاجتهاد، طالما أن الاجتهاد لا ينظر في الأسس الأخلاقية للقرآن بكليته وبما يتضمنه من احتمالات. ولعل من الاستراتيجيات البديلة لتطوير هوية المرأة المسلمة وللسعي إلى حصولها على حقوق الإنسان هو تبني الأسلوب الجديد للاجتهاد. إنني أوافق رأي عبد الهادي أحمد النعيم في طرحه (١٩٩٠، ١ - ٦٨) الذي أكد فيه على أن معظم ما ينظر إليه على أنه شريعة وعُدَّ مقدَّساً ثابتاً غير قابل للتغيير جاء تاريخياً نتيجة عملية فكرية. وبالتالي فإن استراتيجية الاجتهاد البديل استراتيجية يمكن الدفاع عنها فيما إذا تضمنت إعادة التفكير المستمر والجوهري في القرآن والسنة وهو ما نقترحه هنا.

إن محاولات مخاطبة موضوع استقلالية المرأة المسلمة والهوية الإسلامية الموثقة في ضوء الإسلام والحداثة لا يمكن أن يكتب لها النجاح إلا إذا أعيد النظر بالكامل في المصادر الأولية للفكر الإسلامي وتطبيقه العملي، ولنظرة القرآن العالمية بحيث يشتمل على منظور الأنثى نحو هذه المصادر ويصادق على خبراتها. وينبغي أن يبدأ هذا التفكير بالقرآن أولاً وذلك لأهميته التاريخية غير المسبوقة فكرياً وأخلاقياً. إن أسبقية القرآن يشعر بها المسلمون عامة على الرغم من أنها أحياناً غير مجسدة. فعندما ينظر إلى تفسيرات القرآن الكريم على أنها

عملية لا يمكن أن تبلغ نهاية المطاف فإن التفسيرات المستمرة ستكون شرعية وضرورية بغض النظر عن اختلافها عن التفسيرات التي سبق إنجازها. ولعل الأمر الأهم هو أن طبيعة النص ذاته تشجع وتؤكد على ممارسات متساوية بين الرجل والمرأة (القرآن الكريم النساء: ٣٢، الأحزاب: ٣٥).

إننا ندرك جيداً النجاح الذي يمكن أن يحققه هذا المسعى في ضوء الكفاح الحديث والمستمر للمرأة المسلمة: ألا وهو كفاحها لتحقيق جُلّ إمكاناتها تجاه رب العالمين كخليفة لا يعيقها تاريخ الاعتبارات اللا متساوية ولا قيود ممارسات الحضارات المسلمة. وفي كل ما يبقى هو تسهيل مشروعية منظور المرأة المسلمة على أساس خبراتها. فإذا أضيف هذا البعد للنص التأسيسي لما تعنيه كلمة إسلام وبالتالي إلى ما يعنيه أن تكون مسلماً فإن ذلك يهيئ لاعتبارات مغايرة وجديدة لكيفية تعايش الإنسان في ظل النور الإلهي. إنه إلهام تجاه واجب الارتباط بالقرآن: إحراز التكامل كمخلوق روحي من خلال إثبات الخبرة الباطنية والظاهرية[1].

يمكن أن يطلق على الاستراتيجية التي تقدمت بها هنا اسم المنظور الوجودي الأخلاقي الروحي، وهي استراتيجية تخاطب موضوع الكينونة بسبب ابتعاد طرائق الشريعة التاريخية عن مفهوم الكينونة أثناء طرائق الترميز المُرَكّزة على الفعل. فإن منهجها لم يعد منهجاً يسترشد بالعملية التفسيرية. لم تقدم نتائج هذا التطور أجوبة شافية للتساؤلات التي تطرح الآن حول تطوير الهوية الإسلامية الموثوقة في ضوء التعقيدات الحديثة. إن إحدى هذه التساؤلات هو طبيعة كرامة الإنسان الكاملة للمرأة المسلمة. ففي ((كينونتها)) منحها الله

(١) لقد تبنت منظمة "أخوات مسلمات" هذا المنهج، فنشرت منظمة للمرأة المسلمة في ماليزيا عام ١٩٩١م كتباً بعنوان: هل يسمح للرجال المسلمين أن يضربوا زوجاتهم؟ وهل الرجل والمرأة متساويان تجاه رب العالمين؟ (كوالا لامبور).

سبحانه وتعالى تلك الكرامة. وما تحتاجه المرأة الآن هـو طرائـق ووسـائل تدعـم تلك الكرامة بإزالة العوائق التي تحول دون تحقيقها لممارسة واجباتها الأساسـية: المتمثلة في التسليم لله سبحانه كخليفة له على الأرض. ولن يتحقـق ذلـك طالما أن الرجـل يهمِّـش خبراتهـا وتصوراتهـا وأهميتهـا في تطويـر الذكـر وخبراتـه. فالقرآن يقدم الهداية والمسلم والمسلمة مسؤولان فردياً وجماعياً عن اتباع الهدى وتأسيس نظام اجتماعي أخلاقي عادل.

* * *

الفصل الثاني

التعلُّم الإسلامي السامي للمرأة المسلمة بوصفه حقاً إنسانياً: النظرية والتطبيق

نعمت حافظ برزنجي[1]

NIMAT HAFEZ BARAZANGI

تُعَدُّ محدودية تحصيل التعلُّم الإسلامي السامي أساساً لعجز المرأة المسلمة عن تحرير نفسها أو تحقيق ذاتها كخليفة، كوصي - الذي هو أمر قرآني (أو جهد كامن) للوجود البشري. إن اعتماد المرأة المسلمة كلية على تفسيرات الآخرين في توجيه مستلزماتها الروحية والفكرية، سواء صدرت الشروح عن مسلمين أو غير مسلمين رجال ونساء، هو بحد ذاته دليل على أن حق المرأة المسلمة في أن تفهم الإسلام وتختاره وتمارسه بوعي هو موضع تسوية مشبوه بها. إن تحصيل الدين كاملاً يتطلب من المرأة المسلمة المساهمة في تفسير تعاليم القرآن الإسلامية والحديث والحفاظ على فعالية أصول تدريس الإسلام بدلاً من أن ينحصر دورها

---

(١) ما كان لهذا الفصل والبحث الذي أدى إلى تصوره ليكون لولا مسلمات أمريكا الشمالية وبناتهن، ومن بينهن ابنتي، نُبْل برزنجي (Nobl Barazangi). إذ كان حوارها معي وتعليقات شيرلي صمويلز (Shirley Samuels) وجيزيلا ويب (Gisel Webb) لا يثمن.

في الحفاظ على التناسل البشري أو بنية الأسرة الإسلامية أو الحقوق الفردية كما يوحي بها الآخرون.

يقوم فهمي لعدالة الجنس تجاه االمرأة مقابل ((مفهوم التحرُّر)) ضمن المنظور الإسلامي العام على قراءة معرفية للقرآن. إذ يُستمد الأساس المنطقي لحق المرأة في الوصول إلى المعرفة من الإطار الإسلامي. فمنهجية نظم التعلُّم والتربية والنضال من أجل كرامة الإنسان اللذان يحددان معايير تحرير المرأة يرسيان قواعدهما في ذلك الإطار. إن فحص دور المرأة بوصفها كياناً إنسانياً في القرآن لا يتعلق فقط بحرية التعبير لدى المرأة المسلمة؛ بل يتعلق أيضاً بالمرأة بوصفها كائناً إنسانياً مستقلة روحياً وفكرياً حتى تستطيع إحداث تغيير في التاريخ.

غاية هذا الفصل وأبحاثي إجمالاً هو الإسهام في تفسير تربوي نابع من أصول القرآن من أجل المرأة التي تعيش حقبة ما بعد الحداثة، وبالتالي الوصول إلى خطة عمل للمرأة المسلمة كي تستعيد هويتها الذاتية مع الإسلام. ويساعد تحليلي للمعطيات الميدانية لمفاهيم المرأة المسلمة في أمريكا الشمالية للإسلام في سياق تاريخي على توضيح معنى ومتضمنات التعلُّم الإسلامي السامي بغض النظر عن المستوى التعليمي للمرأة. وتوحي النتائج الأولية للمعطيات الميدانية أن غالبية الحركات النسائية الإسلامية لا تهدف إلى إلغاء التوتر القائم بين الجنسين عن طريق المطالبة بتماثل النضال من أجل المساواة. بل هدفها، بدلاً من ذلك، هو التقوى، أي إعادة توازن التوتر لصالح المرأة كما يريد القرآن في المقام الأول عندما عُهِدَ إلى الإنسان ذكراً وأنثى بالحقوق الفردية والمسؤوليات تجاه نفسه وتجاه أخيه الإنسان وتجاه الكون. إنني سأبرهن أن أحد المبادئ الأساسية للعدالة الإسلامية هو مبدأ عدالة الجنس. ولكن تصدر تفسيرات حقوق المساواة والمسؤوليات هذه عن رؤى مختلفة للإسلام. فالمجموعات النسائية المسلمة مبعثرة على طول خط متواصل بين المجادل المسلم المثالي وصاحب النظرة

الغربية للإسلام وكأنه جامد لا ديناميكية له. والنادر أولئك الذين يحاولون الوصول إلى توازن بين هذه الوجهات.

وتكمن متضمنات أصول التدريس لهذا البحث في: (١) التدخل لدى المسلمين الذكور عن طريق تدريبهم على إعادة التفكير والتصرف ضمن منظور إسلامي متوازن وضمن مصدره الأول، القرآن، بعيداً عن تراكمات التقليد الإسلامي بسبب اتباع السلف، وبعيداً كذلك عن التفسيرات الغربية للإسلام، و (٢) تيسير البيئة والوسائل للمسلمات لكي يحققن ذواتهن بوصفهن كائنات إنسانية روحية وفكرية، وإدراك اتّساع مهمتهن لتعليم أنفسهن وغيرهن من أخواتهن في الإسلام بما في ذلك تغيير النموذج الراسخ لفهم «الدراسات الإسلامية» وممارستها، و (٣) دمج اهتمامات نشطاء حقوق الإنسان في الاهتمامات القرآنية لتحقيق مجتمع إنساني عادل حيث تعني العدالة تحقيق التوازن والإنصاف بين ما هو مثالي والواقع بين البشر جميعاً.

* * *

يتساءل محمد أركون (ب ١٩٩٤، ٦٢): «كم امرأة، سواء في العالم الثالث أو في المجتمعات الغربية قد أتقنت أصول ظروف المرأة البيولوجية والعرقية والتاريخية والاجتماعية كي تقود معركة التحرير على الصعد المناسبة وبهدف تعزيز الكائن البشري؟» يقدم أركون أفكاره حول دور المرأة في الإسلام بوصفه «رجلاً تعلم من والدته الأمية واحتفظ بالكثير عنها» كما يقول. ومع كون آراء أركون قيّمة جداً ومتصفة بالتحدي، وبرغم تقديره لتضحيات المرأة بنكران ذاتها من أجل ضمان بقاء الجنس البشري، فإني أجد من الصعب عليَّ قبول أسبابه المنطقية لتسويغ عدم تغير دور المرأة في ظل الإسلام. ففي تأكيده على أن «القرآن لم يستطع أن يغير مظهرين جوهريين من مظاهر

ظروف راسخة على مدى قرون من الزمن، وهما وشائج القربى الأولية والتحكُّم بالحياة الجنسية)) (أركون ب ١٩٩٤، ٦٠)، لا يعد تعليلاً مرضياً. إنه غير مقنع خصوصاً لأن التاريخ يشير إلى أن هذين الوجهين من الظروف قد غيَّرهما فعلاً النبي محمد بين المسلمين الأوائل. وطالما أن القرآن يشير بوضوح إلى هذا التغيير في دور المرأة عندما يؤكد أن خلق الإنسان كان من نفس واحدة وأن الله عهد بالأمانة البشرية للجميع، فلماذا تغفر المجتمعات الإسلامية والنخبة المفكرة من الرجال ممارسات الرجال المعاصرين من المسلمين الذين لا ينظمون حياتهم الجنسية حتى وهم يطالبون بذلك من المرأة المسلمة؟ ولم يتوقع من المرأة فقط أن تضحي بتحقيق ذاتها (أي أن تنكر ذاتها) كشخص من أجل الحفاظ على الجنس البشري في حين أن القرآن يعهد بوضوح للرجل والمرأة كليهما بحمل الأمانة (البقرة: ٣٠) وفق تشاور متبادل (الشورى: ٣٨). وأخيراً إذا ما كانت المرأة في المجتمعات الإسلامية هي التي يتوقع منها إنكار ذاتها من أجل مصلحة المجتمع فلماذا إذن يتزامن التخلف في العلاقات الأخلاقية والاجتماعية في المجتمعات الإسلامية مع ادعاء الرجال مسؤولية الوصاية على النساء؟

وعلى صعيد آخر، كتبت حنا بابانيك (Hanna Papanek) (١٩٨٤) في قضية ((تحرير المرأة)): ((يتطلب العمل المستقبلي في قضايا تتعلق بالمرأة والتنمية أعمالاً فكرية وموجهة دولياً حول المرأة مرتبطة بالبحث والممارسة ارتباطاً وثيقاً. فالجامعات الأمريكية لم تنمِّ بعد مثل هذه الأعمال - بسبب فشلها في احتواء التوجهات الدولية وفي التعليم والبحث العلمي المتعلقان بالمرأة)).

وتماماً كما أن كتاب أركون ((إعادة التفكير في الإسلام)) مصحوب بنفحة منعشة لفهم الإسلام خارج دواعي الغربيين والمسلمين، فإن تقييم بابانيك في كتابها ((المرأة في خضم - التطور والدراسات النسائية (١٩٨٤، ٥))) ما زال

سارياً وذا مفعول عام ١٩٩٥م سنة انعقـاد المؤتمـر الدولـي الرابـع حـول المـرأة. تشير بابانيك للافتقار إلى الربط بين القوى التي تطـور ((هيكـل نظريـة البحـث وسياسته)). وعلى الرغم من إنجـاز بعـض العمـل منـذ أواخـر ثمانينيـات القـرن العشرين في اتجاه هذه العناية، إلاّ أنه لا توجد رابطة بين الدعوى العامـة لحقـوق المـرأة والتحقيـق المتقـن في اختـلاف فهـم هـذه الحقـوق لـدى النسـاء والأفـراد والجماعات. إذ ليس من الضروري فقط للمرأة - في خضم التطور - أن تـدرك أن ((قضايا المرأة)) قـد نشـأت نتيجـة للتحـولات الواسـعة التـي طـرأت بسـبب التطور نفسه، كما تقول بابانيك، بل من الضروري كذلك أن تدرك المـرأة ((في خضـم دراسـات الأقـاليم)) وفي خضـم ((حقـوق الإنسـان)) أن ((قضايـا المـرأة الدولية)) قد نشأت أيضاً وسط وجهات نظر أحادية الجـانب ضمـن ((دراسـات الأقـاليم)) الأكاديميـة، وضمـن دعـوى حقـوق الإنسـان العامـة. لقـد أسـهم الاستشراق والبعثات التبشيرية المتنمية له والحركات الاستعمارية إسـهاماً كبيراً في وجهات النظر الأحادية الجانب هذه عن طريق فهم الإسلام بوصفه متجمـداً منذ القرن الثالث عشر حتى القرن السادس عشر، وبشرح علم أصـول تدريـس الإسلام بأدوات فلسـفية يونانيـة في غالبيتهـا، وضمـن إطـار البعثـات المسـيحية والسياسة الاستعمارية. والتحدي الذي يواجـه المـرأة المسـلمة ليـس محصـوراً في تغيير السياسات أو الوضع القانوني، بـل يشـمل تغيـير النمـوذج الراسـخ لفهـم الإسلام وممارسـته. وهكـذا فـإن التركـيز علـى تغيـير السياسـات، كمـا تقـترح بابانيك، ينبغي أن يترافق مع التركيز على ((أية سياسة؟)) وفي ((مصلحـة مـن؟)) وبأي ((نموذج وبأية منهجية؟)).

إن الحاجة لتطوير نظرة واتجاه البحث التي تجعـل الجنـس مركزيـاً لتحليـلات التحول الاجتماعي، تسـتدعي، كمـا يقـترح بابـانيك، مجـالاً ذا أسـاس مشـترك يتضمن منهجاً تأملياً يُقيِّم تطبيق مثل هـذه المنـاهج عـبر الهيئـة الدوليـة للمـرأة.

وتلخص بابانيك رأيها بقولها: ((لا يمكننا السير في الأمر بطريقين: الحوار من أجل مجموعة تفسيرات قابلة للتطبيق بشأن المرأة، وفي الوقت نفسه نعتبر إمكانية التطبيق الشامل أمراً مفروغاً منه، وبالتالي، نفشل في بذل الجهد اللازم لتدقيق الأفكار مع الوقائع التجريبية)) (١٩٨٤، ملخص).

ومن أجل تطوير نظرات واتجاهات بحث تجعل المرأة مركزاً لتحليل التحولات الاجتماعية ضمن المجتمعات الإسلامية وتجمعات الأقليات الإسلامية لا بد من فهم تاريخي لحركة البعثات التبشيرية في البلدان الإسلامية أثناء الفترة الاستعمارية وفترة ما بعد الاستعمار ونتائج مهمات هذه الحركة التي ما زالت قائمة. ليست غاية هذا التحليل التاريخي أن تكون اعتذارية أو تعليلية، بل لفهم طبيعة الإسلام المثالي الممجَّد عبر الزمن بفعل هذه الحركة وتطورها. إذ سوف يُتيح مثل هذا التحليل التاريخي والفهم تحرير الإسلام من التشريع الساكن والمقونن عقائدياً، وإعادة فتح الحوار ضمن نظامه التعليمي المرن. ويشير أركون (١٩٩٤، ٤٩) وتتأسف إلى حقيقة أن بلداناً مثل ((العربية السعودية وليبيا)) قد شجعت في حمأة تقليد هذه الحركة لجعل الإسلام أنشطة تبشيرية لم تكن معروفة للنظرة الإسلامية من قبل. والواقع أن القادة من رجال المسلمين قد شجعوا بصورة مطلقة من قِبَل الاستعماريين، ضمن فورة تقليد الدين الأوروبي المؤسساتي وانحيازاته تجاه المرأة، على فرض مزيد من القيود على المرأة المسلمة، خصوصاً فيما يتعلق بالتعليم العالي، وهي قيود لم تكن معروفة في المجتمعات الإسلامية حتى عهد محاكم التفتيش الإسبانية. وظهر هذا الأثر في هبوط عدد العالمات المسلمات، وعدد صاحبات النفوذ المذكورات في موسوعات الأعلام وسيرهم[١].

(١) فقد هبط عدد الأعلام من النساء في التاريخ الإسلامي هبوطاً كبيراً في تلك الحقبة، كما ورد في موسوعة الأعلام للزركلي (بلا تاريخ).

إنني لا أحرض هنا على العزل المتبادل على مر القرون، ولا أثير ((الآخرية)) (التفرقة ضد الآخر) بين ديانات التوحيد الثلاثة: اليهودية والمسيحية والإسلام؛ ولا أحث على الفصل الذي جرى بعد مرحلة الاستعمار بين الإسلام والغرب. بل ألفت انتباه المجتمع ((الأكاديمي)) و ((العلمي)) ودعاة حقوق الإنسان إلى حقيقة أن دعوتهم إلى الفصل الفكري بين ((العقل)) و ((الدين)) كما يرى أركون (١٩٩٤، ٥١) ((تصاب بالشلل عندما تواجه الإسلام)). كما أنني ألفت انتباه الأئمة أو القادة الدينيين من الرجال المسلمين، والعلماء، والباحثين الدينيين إلى حقيقة أن ادعاءهم الموثوقية والسلطة بفرض سلطتهم على ((الإسلام الأصيل)) لا تعود تلقى قبولاً حالما تواجه تفسيراتهم الجدلية الجامدة عبر الزمن إدراك البعض للمقصد القرآني في أن يكون مفتوحاً للاجتهاد المستمر في كل العصور وجميع الأمكنة من قبل الجنسين.

إنني أستخدم البرهان والتحليل الوارد أعلاه، هنا من أجل مخاطبة إمكانية تطبيق وثيقة حقوق الإنسان ((العالمية))، أي ميثاق الأمم المتحدة بشأن إلغاء كل أشكال التمييز ضد المرأة (CEDAW)[١] على المرأة المسلمة عموماً. وأتوجه بصورة خاصة إلى حق التعليم، كما ورد في الوثيقة، وكيف أن هذا الميثاق (CEDAW) قد أغفل حق المرأة المسلمة في التعلُّم السامي (أي في المعرفة الأعمق للمصادر الإسلامية الأولية - القرآن والحديث) كبدهية لاستعادة مواهبها الطبيعية كإنسان وكمسلمة. وكدليل على البراهين التي أقدمها، أستخدم أمثلة من المحاكاة الذكورية - المسلمة - لمثل هذه الحقوق في التعليم كما وردت في وثيقة الإعلان الإسلامي العالمي لحقوق الإنسان (UIDHR)[٢] التي أعدها المجلس الإسلامي.

---

(١) الأمم المتحدة ١٩٩٤م.

(٢) المجلس الإسلامي ١٩٩٤م.

فتفحُّص دور المرأة ككيـان بشـري في القـرآن الكريـم لا يهتـم بحرية المـرأة المسلمة في الكلام والحياة الجنسية أو الحصول على تربيـة متوازنـة فحسـب، بـل يهـم المـرأة بوصفهـا إنسـاناً مستقلة روحيـاً وفكريـاً رسـالتها تغيـير التـاريخ. وتستدعي مهمة بحثي أكـثر مـن مجـرد التمحُّـص في الآيـات القرآنيـة ومقارنتهـا بالوثيقتين المذكورتين أعلاه. إن غايتي مـن تحليـل المعطيـات التجريبيـة المتعلقـة بفهم المرأة المسلمة للإسلام هي إيجاد ((قراءة)) معرفية للقرآن التي يمكن أن تسفر عن خطة عمل لاستعادة تطابق هوية المرأة المسلمة مع الإسلام[1] .

الحالة المدروسة هنا هي حالة المرأة المسلمة في أمريكا الشمالية (أي الولايـات المتحدة وكندا). وقد ركزت اهتمامي بصورة خاصـة علـى مـا إذا كـانت هـذه المرأة هنا قادرة على الإفادة من بيئة أمريكا الشمالية لرفع سوية تعلُّمهـا السـامي كما حُدِّد سابقاً. إن الذين يرون من دواعي التهكُّم أن تفيـد البيئـة العلمانيـة في فهم الدين والإسلام كوجهة نظر عالمية ونظام عقدي، يمكن أن يروا كذلـك أن من دواعي التهكُّم توقع إسهام المرأة المسـلمة في رفـد بيئتهـا الجديـدة والتحـوُّل التاريخي بفضل قراءة المصادر الإسلامية برغم رؤية المسلمين والغربيين الذكوريـة لها على أنها كائن سلبي غير مستقل.

وبافتراض تنوع التطبيقات الاجتماعية والاقتصادية لوجهـة النظـر الإسـلامية العالمية، هل تكون نظريتي عامة وقراراتي السياسية غير ناضجة تماماً كـالوثيقتين العالميتين المذكورتين؟ ولمخاطبة هذا الأمر ألخص أولاً الخلفية الميتافيزيقية (فلسـفة المبادئ والقيم) والإبستمولوجية (فلسفة المعرفـة) لهـذه الدراسـة. وثانيـاً أنـاقش

(١) انظر نعمت برزنجي، ١٩٩٧. يعد هذا العمل الصادر في عام ١٩٩٧ تتمـة للموضـوع الأصلي لهـذا الفصل. وكان الموضوع قد قدم بادئ الأمر تحت عنـوان ((التعلُّـم السـامي للمـرأة المسـلمة حق مـن حقوق الإنسان)) في اللقاء السنوي لجمعية دراسات الشـرق الأوسـط في واشـنطن، دي. سـي. ٦ – ١٠. ديسمبر ١٩٩٥. أما العنوان الفرعي لهذا الفصل ((النظرية والتطبيق)) فقـد أضيـف بعـد ظهـور التتمة لهذا المقال. ومما لا شك فيه أن بعض المفهومات قد تم تجاوزها في المقالين.

الفرق بين وجهة النظر الإسلامية العالمية من جهة، و ((الإنسانية العلمانية العالمية)) والآراء الدينية الإسلامية الموروثة بشأن التربية التي هي أصلاً حق إنساني من جهة أخرى. وأتفحصُّ بصورة خاصة تضمينات هذه الآراء المتعلقة بالعدالة الجنسية كما اقترحت في وثيقتي CEDAW و UIDHR بالثقافة والمرأة وممارستهما في المجتمعات الإسلامية والشعوب الإسلامية المعاصرة (برزنجي، قيد النشر).

إنني أبحث هنا تضمينات هذه الأمور في حالتين مستمدتين من ميدان عملي مع المسلمات وبناتهن من أمريكا الشمالية في السياق التاريخي لتأثير الهيمنة التبشيرية الاستشراقية وتفسير المسلمين المحدود ((للنص)). وأختتم البحث بتوضيح العلاقة بين ((العالمية)) الإسلامية كما بيَّنها القرآن والتعددية في التطبيق. وستتوضح عيوب حقوق الإنسان ((العالمية)) المتعلقة بالتعليم عندما أناقش لصالح التعلُّم السامي الإسلامي بوصفه هبة إنسانية طبيعية بدهية لا بد من جعلها مجسمة وملموسة.

المفاهيم الفلسفية للتربية [المساواة بين الجنسين والإسلام]

ربما يكون من الخطأ تحليل ثقافة المرأة المسلمة بمعزل عما يحدث في مجالات الدراسات الأخرى ذات العلاقة، كالدراسات المتعلقة بالتساوي بين الجنسين ودراسات ((أسلمة المعرفة))[1]، أو دون الأخذ بعين الاعتبار مؤثرات السياسات الاقتصادية لبرامج التعديلات البنوية (SAPs) في البلدان النامية، ودون الأخذ بالحسبان الحركات ((الدينية اليمينية)) في العديد من البلدان الغربية التي استعادت تأكيد الأخلاقيات المحافظة في جميع أنحاء العالم. إن تركيز المسلمين

(١) التعبير ((أسلمة المعرفة)) قد استعمل بدءاً من قبل إسماعيل راجي الفاروقي (١٩٨٢) للدلالة على حاجة المسلمين لتكامل المفاهيم الحالية ضمن المنظور الإسلامي. وفي فترات لاحقة، استعمل التعبير بمعان وتطبيقات مختلفة في العالم الإسلامي.

على عودة المرأة إلى اللباس التقليدي سواء كان يفي بالمبادئ الإسلامية للباس المحتشم أم لا، وإصرارهم على عودتها إلى البيت بغض النظر فيما إذا كان ذلك البيت يلبي الشروط الإسلامية للتوقعات المشتركة والتشاور المتبادل، يعدان بين الزوجين أو في الأسرة أم لا.

تقول مادلين أرنوت (١٩٩٣، ١) أنه بعد ((عشرين سنة من البحث التربوي المتعلق بالمساواة بين الجنسين، وتطور السياسة والممارسة المدرسية المبتكرة يتبين أنه من المناسب تقييم أثر هذا النضال العالمي من أجل العدالة الاجتماعية وبيان أهميته.

وبالمثل، يبدو أنه من الضروري، بعد مئتي عام من الثقافة التبشيرية وأكثر من خمسين عاماً من التعليم الإجباري الشامل في العالم الإسلامي، أن يجرى تقويم أنظمة التعليم هذه وأثرها الفعلي على المرأة المسلمة. وفي الوقت نفسه، فإن السياسات الاقتصادية لبرامج التعديلات البنوية وعدم الاستقرار السياسي الناجم عن ذلك، والإصلاحات الثقافية كلها تتطلب استجابة متأملة من أولئك المروجين بإيجاد مساواة اجتماعية أعظم ومن أولئك الذين يروجون العودة إلى ((التربية الإسلامية)) وتعزيزها.

وعلى الرغم من نجاح الدراسات التربوية المتعلقة بالمساواة بين الجنسين ((في اجتياز الحدود القومية ووضع برنامج مشترك للعالم الأكاديمي الناطق بالإنكليزية)) (أرنوث ١٩٩٣، ١) أي في نيوزيلاند، وأستراليا والمملكة المتحدة والولايات المتحدة وكندا)، فإن قلة من الدراسات، حسب معرفتي، قد وضعت برنامجاً مشتركاً للمرأة المسلمة. حتى عندما يقترح / أو يوضع برنامجاً، فإنما يكون ذلك على يد رجال مسلمين يتعاملون مع التربية من منظور مثالي موزع (بين ما هو ديني وما هو غربي علماني) أو من قِبَل دعاة المساواة بين الجنسين من الغربيين (مسلمين أو غير مسلمين) الذين ينطلقون من إطار ((دراسات المنطقة)).

كتبت بيجي ماكنتوش (١٩٩٤): ((الفتاة أو المرأة التي تتعلم القراءة، تتعلم كيف تتصور بدائل لوضعها. ولكن إن أهملها ما تقرؤه، بدت لها هذه البدائل وهمية - الأمر الذي يجعلها أكثر ضعفاً كلما تعلمت أكثر)). ما زال الانقسام قائماً بصورة ملحَّة بين المثاليات والممارسات في ثقافة المرأة المسلمة حتى في أحدث البرامج التي طورتها منظمات في الشرق والغرب، من المسلمين وغير المسلمين (برزنجي، قيد النشر). لقد وضحت هذا الانقسام، وهذه البرامج على التوالي بتعريفاتي للإسلام، والتربية، والتربية الإسلامية وبربطهما بالدراسات المتعلقة بالمساواة بين الجنسين ووجهات النظر التربوية بالنسبة للجنسين.

الإسلام والتربية

الإسلام والتربية مترابطان بعملية مشتركة، لأن الإسلام، من ناحية، بوصفه منظور عام لا يدرك بدون منهجه التعليمي (فنون التعليم والتعلُّم)، ولأن التربية، من ناحية أخرى، لا معنى لها إن لم تنفذ إلى نظرة الفرد العامة وتحث على إحداث تغيير في فهم العلاقات الإنسانية. وبفضل هذا التغيُّر في الفهم يمكن للتربية أن تحقق المساواة بين البشر، وبصورة خاصة، بين الجنسين. وأعتقد أنه عندما تنجح التربية في إحداث تغيير اجتماعي وعدالة اجتماعية فإنها تجعل حقيقة أن العدالة جوهرية للنظرة الإسلامية العامة أمراً واقعاً كوجود الله العلي الأعلى. مثل هذه التربية هي التي أدعوها ((تربية إسلامية)). وهكذا لا تصبح التربية إسلامية عندما يدرسها مسلمون، ولا عندما تُدرَّس للمسلمين، ولا عندما يكون محتواها موضوع الإسلام ((كدين)). بيد أنها تصبح إسلامية فقط عندما تحقق مقولة إنتاج فرد مستقل يختار فكرياً وروحياً أن يكون خليفة لله في الأرض، وأن يسلك سبيل العمل من أجل تحقيق العدالة الاجتماعية الموصوفة في القرآن والتي جَسَّدها النبي محمد ﷺ وجعلها حقيقة واقعة.

الدراسات المتعلقة بالمساواة بين الجنسين والإسلام

تناضل الدراسات المتعلقة بالمساواة بين الجنسين والإسلام معاً، ويتصارعان بعضهما ضد بعض لأنهما يسترشدان بالسعي لتحقيق مستقبل أفضل للمرأة عن طريق نبذ السلطة البشرية الهرمية. فمن وجهة النظر الإسلامية المعيارية تنبذ السلطة البشرية لأنها تنافي رأي القرآن في الخلق وفي الإنسان. وتستخدم المساواة بين الجنسين هنا في معناها الواسع كنظرية إبداعية للعلاقات البشرية الهادفة إلى تحويل البنى الاجتماعية التي لا تهتم بالإسهام الفردي، وخصوصاً، إسهام المرأة. ومع ذلك كانت إحدى مهماتي، بسبب ظهور دراسات المساواة بين الجنسين متصارعة مع الإسلام نتيجة إظهار الإسلام كدين ذكوري، وإظهار المساواة بين الجنسين مناهضة للإسلام في قيمه، هي بيان أن أسس التفكير في المساواة بين الجنسين متضمنة في المفهوم القرآني للعدالة كما جاء فيما عهده القرآن وجسده في مفهوم الإنسان الوصي، ﴿وإذ قالَ رَبُّكَ لِلمَلائِكَةِ إنّي جاعِلٌ في الأرْضِ خَليفَةً..﴾ [البقرة: ٢/٣٠]. إن ادعائي بوجود أساس المساواة بين الجنسين في القرآن لا يعني قراءة التاريخ بصورة رجعية كما يصف أركون (ب ١٩٩٤، ix) المدافعين عن الدين الإسلامي بالتبرير، ولا يعني التحريض على إقامة ثورة بين المسلمين الذين لا يقبلون استخدام ((المساواة بين الجنسين)) لوصف القرآن. إني ببساطة، أعيد تفسير ما قاله رحمن (١٩٩٦، ١٧ – ١٨): إن المبدأ الأساسي في نظرة القرآن للعدالة الإسلامية هو المساواة بين الجنسين. وأريد بالرجوع المستمر إلى القرآن بدلاً من الرجوع إلى الأفكار الإسلامية تمييز القرآن والنموذج النبوي (الموثق في الحديث الصحيح) بوصفهما المصدرين الأساسيين لما هو مثالي (نظري) وما هو تطبيقي (عملي) على التوالي، من تفسيرات المسلمين والمستشرقين كمصادر ثانوية.

المساواة بين الجنسين والتربية

المساواة بين الجنسين والتربية يشتركان في تاريخ واحد؛ لأن النساء هن مهد العملية التربوية، ولأن التربية بدورها مرتبطة عضوياً بالمساواة بين الجنسين. تُعَرَّف التربية هنا بأنها عملية تغيُّر في المفاهيم تؤدي إلى تحوُّل المجتمعات والأفراد من حالة إلى حالة، ومن ثم فإنني لا أنشر فكرة كون التربية «قطاعاً» نسائياً، أو فكرة أن المرأة مناسبة فقط للعمل في التربية والتعليم. وبدلاً من ذلك فإنني أقوم بالتأكيد على هذه العلاقة العضوية بين نضال المرأة لتغيير المفاهيم وبين التربية بوصفها عملية تغيير للمفاهيم تمكّن المرأة من تحقيق ذاتها كحاملة للأمانة في العملية التربوية الإسلامية.

أقول هنا إن التوتر القائم بين المثل الاستشراقية والغربية المعاصرة السائدة عن المجتمعات الإسلامية، ومقدرة المجتمعات الإسلامية على بناء مؤسسات اجتماعية مستقرة ليس سوى نتاج فرعي لإصرار الغربيين والمسلمين المستغربين على «تحرير» المرأة المسلمة من ثقافتها الإسلامية بدلاً من مساعدتها على التحرر ضمن نظرتها العامة والذاتية وللإسلام وللغرب معاً.

ويبدو أن التأثر المركب لتخلف ثقافة المرأة المسلمة تاريخياً بصورة عامة وتخلف الثقافة الإسلامية بصورة خاصة[1] قد أسفر عن توتُّر آخر، هو التوتر القائم بين مثل المسلمين وممارستهم، مثل ادعاءات «الأسلمة» المعاصرة، من ناحية، وبين المثل الغربية لنفسها والمثل الغربية بالنسبة للآخرين من جهة ثانية. لقد أسفر هذا التوتر عن استبعاد المنظور الإسلامي للدين ومعناه المتعلق بالبنية الاجتماعية في فهم دور المرأة المسلمة ودلالة تعلُّمها السامي الإسلامي. وأصبح تحقيق ثقافة إسلامية ومساواة بين الجنسين في التعلُّم السامي الإسلامي أمراً بدهياً

(١) نعمت حافظ برزنجي (أ ١٩٩٥: ٢٥ - ٤٢٠) تقول: إن الثقافة التبشيرية والاستعمارية أسهمت في الانشطار الذي حصل في ثقافة المرأة.

لأنه بغير ذلك سيظل التوازن بين الأفراد مهدداً بمفهوم الفوقية اللا إسلامية لإنسان على غيره وبالتفسير الذكوري الأحادي الجانب للنص ولكلمة القرآن والحديث.

رؤية إسلامية للفرد المستقل ذاتياً

تشير قراءتي للقرآن والحديث إلى خمسة مبادئ أساسية – مبيَّنة في القرآن، ومفسرة في الحديث – لا بد من تخللها لحياة الفرد المستقل الذي يستطيع ممارسة الخيارات الأخلاقية والفكرية في مجتمع عادل:

١– خلق الذكر والأنثى من نفس واحدة. (النساء: ١)[١].

٢– حق الفرد والتزامه بالتعلُّم وحقه بأن يتثقف في التعاليم / التشريعات (سورة العلق: ١ – ٤). تقول عائشة زوجة النبي والناقلة الكبرى لتاريخ صدر الإسلام وقيمه: ((لم يمنع الحياء المرأة الأنصارية من أن تتعلم)).

٣– حق الفرد ومسؤوليته في أن يقبل الإسلام أو يرفضه (البيعة أو التصويت)، وحقه في التعبير عن رأيه (الممتحنة: ١٢). لقد خصص النبي محمد ﷺ يوماً خاصاً للنساء يبحث معهن رسالته ومبايعته كقائد للمجتمع الإسلامي. وقد فعل ذلك ليوطد حرية المرأة في الاختيار.

٤– قدرة الفرد على تلقي الميراث والتصرف به (النساء: ٧).

٥– عضوية الفرد في الأخوة الإسلامية دون تمييز في الجنس أو العرق أو الطبقة أو اللون (الحجرات: ١٠).

(١) لدى ذكر أسماء السور القرآنية بالإضافة إلى أرقامها – وهي الممارسة المعتادة في الاستشهاد بالقرآن، حيث يدل الرقم الأول على السورة والرقم الثاني على الآية – فإني أؤكد صلة اسم السورة بمضمونها الذي يخاطب قضايا الجنس وأهميتها في القرآن.

لا توضح هذه المبادئ الحاجة إلى التعلُّم السامي الإسلامي وأولويته فحسب، بل توضح وحدة الفلسفة الإسلامية رغم تنوع تفسيراتها اللاهوتية والتاريخية، كما بَيَّن رينارد (١٩٩٤، ٣٢). وضمن هذا المنظور الإسلامي المذكور أعلاه للتنظيم الاجتماعي، وللتربية بوصفها وسيلة للاقتراب من مُثُلِ المجتمع العادل، يستطيع المرء التأكيد بصورة محدَّدة على دور المرأة وثقافة المرأة في تحقيق العدالة الجنسية في المجتمع الإسلامي أو في جماعة إسلامية ضمن مجتمع متعدد الثقافات كالولايات المتحدة وكندا.

كما يمكن للمرأة العالمية أن تستفيد إذا ما اختارت إدراك أن الحقائق في حياة المرأة المسلمة لا تمثل دائماً هذه المبادئ، وأن هذه المبادئ ليست حكراً على المسلمين المؤمنين ولا على أية مجموعة عرقية / أو قومية لأن الله فوق كل عقيدة وفوق كل مجموعة عرقية، وكل جنس. يشار إلى الله بضمير ((هو)) بسبب طبيعة اللغة العربية التي تنسب الذكر أو الأنثى لجميع الأسماء والضمائر (كورنيل ١٩٩٤: ٦٣). إن لمفهوم السموّ المطلق تضمينات عميقة لفهم المرء للألوهية ولكرامة الإنسان.

كان إدراك حقيقة وحدانية الله يُعَدُّ لدى المسلمين الأوائل مهماً جداً بحيث كانت الوحدانية تشكل جوهر المعرفة ذاتها (كورنيل ١٩٩٤، ٦٤). مثل هذا الإدراك يجعل التعلُّم السامي الإسلامي ليس جوهرياً فحسب بل أساسياً لفهم الإنسان لطبيعته وحقيقته بالنسبة للكون. ومن أقوى البراهين الإسلامية لصالح التوحيد هي أن المؤمن لا يضطر إلى اللجوء إلى التخلي عن المنطق من أجل الاحتفاظ بإيمانه. فضلاً عن أنه إذا كان الله قد خلق العالم من أجل أن يُعْرَف، كما تؤكد التعاليم الإسلامية، إذن ((من الضروري أن يُمنح الإنسان القدرة على إدراك وفهم هذا الحق الذي خلق وجوده)) (كورنيل ١٩٩٤، ٦٦). إن القرآن - ((القراءة)) التي لا تتوقف أبداً - جاء من عند الله رحمة للإنسان ويحيطه علماً

باستمرار بحيث تستطيع المرأة القيام بدورها على أكمل وجه بوصفها عنصراً من عناصر تغيير التاريخ عندما تحقق ذاتها كشخص تختار بوعي إسلاميتها وتتصرف بإبداع على أساس هذا الاختيار.

CEDAW و UIDHR والعدالة الجنسية

إن عنوان وثيقة CEDAW (ميثاق إلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة) وغايتها لا يتناغمان مع النظرة الإسلامية العالمية للعدالة الجنسية التي تدعو إلى عدالة اجتماعية واقتصادية وسياسية شاملة لسببين أساسيين. الأول هو أن إلغاء التمييز لا يوصل بالضرورة إلى العدالة الجنسية؛ لأن ذلك يقيد بعض الممارسات بمواد قانونية، والثاني، هو أن الوثيقة تؤكد على دور الدولة في عملية التطبيق. فتعيين الدولة وصية لإلغاء مثل هذا التمييز يعدُّ مسألة إشكالية، لأن الدول الإسلامية الحالية لا تحكم وفق الإسلام ومع ذلك تتصرف وكأنها سلطات تحميها ((الشريعة الإسلامية)).

تعني العدالة الجنسية من وجهة النظر الإسلامية استعادة المساواة بين الجنسين، بدءاً من المولد (النّساء: ١) وانتهاءً بالعضوية في الأخوّة الإسلامية (ذكوراً وإناثاً) حيث لا تمييز في الجنس ولا الطبقة ولا العرق ولا اللون ضمن أي شكل من أشكال التنظيم الاجتماعي (الحجرات: ١٠). تقدم CEDAW خطوات عملية عبرت عنها في المادة ١٠ ووصفت الكيفية المحدَّدة لإلغاء التمييز في حقل التربية. ولكنني مهتمة، بغموض التغيرات القانونية عندما تخاطب ((الشريعة الإسلامية)). وطالما تُعَرَّف الشريعة الإسلامية بأنها مجموعة القوانين والأوامر المستخلصة من القرآن والسنة (المجلس الإسلامي ١٩٩٤، ١٤٩) فليس للمرأة المسلمة أي أمل في أن تكون جزءاً من عملية التغيير القانونية هذه. هناك سببان: الأول، تعدُّ المرأة بموجب العديد من هذه التشريعات والأوامر غير

مستقلة ومعتمدة على غيرها بدلاً من أن تكون شريكاً في عملية التفسير. والثاني، هو أنه على الرغم من أن ((الإسلام))، و ((الإسلامي)) يدل على رأي إحدى أكبر التجمعات السكانية في العالم، والتي تتسم بوحدة المبادئ وتعددية التطبيق من غير أن تستبعد عضوية غير المسلمين أو غير الذكور، فإن الممارسة العامة في المجتمعات الإسلامية، خصوصاً في الخمسين سنة الأخيرة، تدلُّ على أن مزيداً من الجماعات، وخصوصاً النساء، يجري استبعادها من هذه العملية من قبل السلفيين المقلدين الذين يتخذون الشريعة ذريعة (برزنجي ١٩٩٦). فالمسألة الحقيقية، إذن، كيف نتوقع من المشرعين الذكور تطبيق البندين (h, a) من المادة ١٠ من وثيقة CEDAW (كشروط العمل، مثلاً، في بند a) في حين أنهم يستبعدوا فكرة العمل للمرأة المسلمة تحت ستار الشريعة.

لم يُبحث المفهوم الإسلامي ((للعدالة الجنسية)) كما وصفت أعلاه في وثيقة CEDAW ولا في أية وثائق سابقة صادرة عن الأمم المتحدة أو في وثائق حقوق الإنسان؛ لأنه على ما يبدو لم يجر النظر أثناء تطوير هذه الوثائق، في المفهوم الإسلامي للوجود الإنساني ولغايته وحقوقه ومسؤولياته. إذ إن الفلسفة السائدة التي توجه مفهوم المنظمة العالمية (الأمم المتحدة) هي بحد ذاتها دليل على أن البشر والعلاقات الإنسانية فيما بينهم ينظر إليها من زاوية فلسفة مفهوم ((الدولة القومية)) العلمانية (سون Sonn ١٩٩٦، ٦٩). وعلى الرغم من أنه يفترض فصل الفلسفة اللاهوتية عن مهام الإنسان الدنيوية، والأمور التي تحكم سياساته، حسب رأي العلمانيين، فإن الفلسفة اليهودية - المسيحية التي يفترض بها أنها تقبل، بل تطالب بفصل الكنيسة عن الدولة تعدُّ، برأي سون (Sonn)، جزءاً من المبادئ التي توجه وثيقة الأمم المتحدة. وهذا الفصل المزعوم في وجهة النظر الغربية يعدُّ مركز المشكلة القائمة لدينا. وكما يرى أركون (أ ١٩٩٤، ٥١) ((لقد توقف العمل بالفصل الذهني والنفسي ضمن إطار الفكر الغربي منذ

اللحظة التي تمت فيها مواجهة الإسلام للغرب - إذ انزلق الناس حينئذ إلى إجماع يفترض سلفاً أن جميع القيم (الديمقراطية والليبرالية، وغيرها) هي إنجازات من جهة، ويراها من ناحية أخرى مرفوضة ومهدَّدة من قِبَل البربرية الأصولية)). وكما يؤكد أركون (أ ١٩٩٤، ٥٣) لا يعدُّ فهم العدالة الجنسية الإسلامية في نظر ((الفكر الغربي المتفوق))، إشكالياً فقط، بالنسبة للمرأة المسلمة - التي تجد نفسها على مفترق طرق بين الجدل الإسلامي والجدل الغربي، بل الأهم من ذلك، لا يقدم هذا الفهم أداة ذهنية دينية ولا دنيوية للتحرر. إنني لا أضمّن هنا العدالة الجنسية غير قائمة في جوهرية المسيحية واليهودية بل أشير إلى الافتراضات الدينية الأساسية كما بحثتها حسَّان (١٩٩٤، ١٩)، على سبيل المثال، وإلى أثر الممارسات التقليدية اليهودية - المسيحية على ممارسات المسلمين كما تبدو في كتابات بعض المسلمين - اتباعاً لفصل علم اللاهوت عن ممارسة الأخلاق - في حين أن الأخلاق الإسلامية ما زالت مندمجة في التشريع القانوني وليس في الخطاب الأخلاقي (سون ١٩٩٦، ٦٥).

فمثلاً، يعد تكرار المسلمين العوام للمعتقد المسيحي العادي بأن آدم كان أول خلق الله وأن حواء خلقت من ضلعه (حسَّان ١٩٩٤/ ٢٠) دليلاً على المشكلة المركزية هنا عندما تجري محاولات لفهم وجهات النظر الإسلامية في الجنس من خارج إطار الإسلام (فهذه الحكاية غير واردة في القرآن). ويرتبط بهذه المشكلة واقعة أن العديد من العلماء، مسلمين وغير مسلمين (مثل سميث وحداد ١٩٨٢) يستخدمون مفهوم حواء (النظير العبري/ العربي: حواء) عندما يبحثون موضوع المرأة في الإسلام رغم عدم وجود هذا المفهوم في القرآن، وبذلك يحولون دون فهم رأي الإسلام في الجنس. ومن دواعي التهكُّم أن علماء آخرين من الذين يدعون تفسير القرآن كمصدر أساسي يستخدمون هذه المصادر الثانوية كأساس لتفسيراتهم. فمثلاً، تبني بربارة فرير ستواسار

(Barbara Freyer Stawassar) (١٩٩٤)، تفسيراتها في حواء في كتابها ((المرأة في القرآن)) على بحث سميث وحداد المتعلق بحواء. فضلاً عن أنها تعتمد على رأيهن في مفهوم حواء في مفهومهما لحواء ولفهم العدالة الجنسية في الإسلام.

وتغدو التضمينات الثقافية لمثل سوء الفهم الأساسي هذا أكثر خطورة عندما تؤمن المرأة المسلمة على طرفي السلسلة بين رفض الإسلام والدفاع عنه، بأن هذه المفاهيم إسلامية، وتكرر هذه المفاهيم. ولهذا لا بد من التعلُّم السامي الإسلامي لتقديم الدليل الدامغ ضد هذه الأساطير المتعلقة بخلق المرأة. وكذلك فإنه سوف يمكن المرأة المسلمة وغير المسلمة من تغيير مواقفها من المرأة ومن العلاقات الجنسية، وتجنب المناقشات والانقسامات القائمة ضمن السياق الغربي، كما يقول أركون (ط ١٩٩٤، ٥٣).

وبما أن الإسلام، كما يقول فضل الرحمن (١٩٩٦، ١١ - ١٢) يهدف أولاً وقبل كل شيء إلى إقامة العدل في النظام الاجتماعي بين البشر كافة (الحقائق) بما يكفل الاقتراب من عدالة الخلق الطبيعية أو المثالية، فإن أولى الأولويات في الوثيقة العالمية هي مخاطبة ((العدالة الجنسية)) بدلاً من مخاطبة ((حقوق الإنسان)). إن حق اختيار وجهة النظر الإسلامية يُعَدُّ في الإسلام مسؤولية فردية تُجَسَّدُ فقط بتحول مفهوماتي وموقفي للعلاقات الإنسانية من جانب الفرد. لا يمكن لفلسفة حقوق الإنسان العالمية أن تقترب من العدالة الطبيعية؛ لأن التحيز البشري المشمول في النمو القومي، والاجتماعي الاقتصادي، وفي العرق، والعقيدة؛ كما أن معظم الهويات الجنسية لم تغير فعلاً الموقف الفردي ومفهوم الجنس.

فضلاً عن أن فكرة العدالة الجنسية ليست محصورة بالمرأة المسلمة ولا بالمرأة بوصفها مجموعة إنسانية فرعية، بل هي لجميع البشر. أي لا يصبح المجتمع الإنساني أقرب إلى كونه متناغماً مع نشرها لمبادئ الديمقراطية والمساواة بين

البشر وحقوق الإنسان للناس كافة، إلا عندما يغير المجتمع مفهومه للعلاقات بين الذكر والأنثى. وبعبارة أخرى، ما لم تتغير المواقف الحالية تجاه العلاقات بين الذكر والأنثى، فإن أي نظام ديمقراطي أو منهج ديمقراطي سوف يعجز عن مخاطبة العدالة الجنسية.

يُعَدُّ القرآن، بطريقة ما، مصدراً أساسياً للمساواة بين الجنسين بتغييره مفهوم العلاقات بين الذكر والأنثى عما كانت عليه قبل ظهور الإسلام (بدءاً بحق المرأة في الانتخاب، وحق الإرث، وحمايتها من أن تكون ضحية الوأد، إلخ...) ومع ذلك فإن الادعاء بأن النموذج الإسلامي الذي يُعَلَّمُ في مؤسسات تسيطر عليها هيئات دينية من الرجال، أو الذي يُدَرَّس في أقسام الدراسات الاستشراقية والشرق أوسطية على أنه محرر الكرامة الإنسانية، أو أنه هو الذي يستعيد العدالة الجنسية، يُعدُّ خطأً خطيراً. إن تفحصاً دقيقاً للفرق بين هذين النمطين الإسلاميين يعود بالمرء إلى الأسباب الكامنة وراء التعارض القائم بين «عقل» التنوير، و «العقل» الديني الذي اندلق، حسب تعبير أركون (أ ١٩٩٤، ٥٥) في العالم الإسلامي في القرن العشرين. فقد ظهر هذا التعارض أثناء القرن السابع عشر حتى القرن التاسع عشر على هيئة تعارض بين الإسلام والحداثة، وظهر في القرن العشرين على هيئة مواجهة بين الإسلام والغرب. وهذا التعارض يقع في صميم «قضية المرأة المسلمة».

أما العيب الثاني في وثيقة CEDAW فيكمن في التأكيد على دور الدولة في تطبيق مواد الوثيقة. أي إن منح الدولة دور الوصاية في عملية إلغاء التمييز يعدُّ مشكلة، علماً بأن الدول الإسلامية الحالية لا تحكم بالإسلام ومع ذلك تتصرف وكأنها سلطات تحميها «الشريعة الإسلامية». فبدون معايير تقع خارج نطاق البشر لتعزيز المقاييس المناسبة والمقترحة لإلغاء كل أشكال التمييز (مثل، البند C "إلغاء أية مفهومات مقولبة لأدوار الرجال والنساء")، وكيف يمكن ضمان إلغاء

تلك التصرفات؟ إذ ليس لدى المرء وسيلة لفحص التحول الحاصل في السياسات والمواقف الفعلية، كما لا يستطيع المرء إعادة التوازن إلى النظام الاجتماعي كما أراد له المفهوم القرآني للعدالة الاجتماعية الإسلامية أن يكون، لأن معايير الأمم المتحدة لا تأخذ المفهوم الإسلامي للعدالة في الاعتبار. وبعبارة أخرى يمكن للمرء أن يزيل التوتر القائم بين الجنسين أو بين الأمم على مستوى واحد، ولكن ينتهي به الأمر إلى تفريع التوازن على مستوى آخر.

فمثلاً، يمكن أن تنجح وجهة نظر المساواة بين الجنسين ووجهة النظر الإنسانية اللتين تريان تأمين السلطة هو الهدف في أخذ السلطة من الرجال وإعطائها للإناث، ولكنَّ الإناث سوف يتصرفن بالطريقة السلطوية ذاتها حالما يتمتعن بالقوة لأنه - في حالة المرأة المسلمة - لا تكون المرأة قد دُرِّبت من خلال معرفة إسلامية سامية بحيث تزودهن بالقدرة على مواجهة التهم الموجهة لهم إما بالزندقة أو بالخروج عن الشريعة. وربما لا يكن قادرات على الحكم بدون تلقي دعم سياسي من نظام عسكري أو حكومة غربية. ربما يكون استخدام مفهوم الحصول على السلطة مضللاً إذا لم يرتبط بأسئلة مثل: من الذي يحصل على السلطة؟ ولمصلحة من؟ وبأية وسيلة؟ لن يختلف تعزيز السلطة، باستثناء قوة الإقناع (بابانيك ١٩٨٤، ٨) عن مطلب إلغاء الشخصيات المستقلة، والذي عُدَّ هدفاً تسعى إليه الكنيسة منذ عام ١٩٦٠م وبعض الدول الديمقراطية ولكن بنتائج سلبية وأحياناً بنتائج مُخزية (أركون أ ١٩٩٤، ٥٥).

وبالمثل، طالما أن الذين كتبوا وثيقة UIDHR يستخدمون المنطق القائل: إن الله هو المشرِّع في الوقت الذي يقبلون فيه بالتفسير البشري للتشريع الإلهي كجزء من الشريعة المقدسة، فلن يكون هناك أمل لتحقيق العدالة الجنسية حتى ولو نفذ هؤلاء القادة كل بنود المادة العاشرة من وثيقة CEDAW، وبنود المادة الحادية والعشرين ((حق التعليم)) من وثيقة UIDHR (المجلس الإسلامي ١٩٩٤، ١٤٩).

وطالما لم يتغير موقف تفوقية الإنسان على أخيه الإنسان الآخر سيكون من المستحيل تحقيق العدالة الجنسية. وتصبح العدالة الجنسية شرطاً لازماً مسبقاً لتحقيق مثل هذا التحول في الموقف؛ لأن غاية الوجود الإنساني، وفق المنظور الإسلامي، هو أن يكون الإنسان مكلَّفاً بإقامة العدل الطبيعي والجوهري على الأرض(١).

وفقاً لمنظور العدالة الجنسية هذا، يمكن أن تكون المبادئ الإسلامية الخمسة المذكورة أعلاه أساساً لنظرية تدعم ثقافة المرأة المسلمة (الدينية والعلمانية) ولتعلُّم إسلامي سام. وعلى الرغم من أن هذه المبادئ قد وُطِّدت بالقرآن، فإنه يراد لها أن تنمي إنساناً مستقلاً ذاتياً يستطيع القيام بالأمانة بمحض اختياره. إن الوسيلة الوحيدة التي يمكن للثقافة أن تسفر عن تحول اجتماعي وعدالة اجتماعية هو صقل المقدرة الإنسانية على الاعتراف بفكر المرأة المستقل وبالتزامها الأخلاقي في أن تمارس حرية اختيار مسار عملها بفضل مسار العمل هذا، يستطيع المرء أن يتوقع، أو على الأقل يساوره الأمل في أن تؤدي الثقافة إلى المساواة بين البشر، وخصوصاً بين الجنسين؛ لأنه بدون الثقافة لا يمكن تحقيق القدرة البشرية الفردية. ومن العناصر الجوهرية لهذه الثقافة فهم مبادئ الكرامة الإنسانية الإسلامية التي لا يمكن الحصول عليها بدون تعلُّم سامي إسلامي، ونشر هذه المبادئ.

تحليل تاريخي [للقضية وثيقة الصلة بالموضوع]

ليست وجهات النظر الرومانسية للثقافة والآداب الشعبية في أمريكا والغرب عموماً هي المصادر الوحيدة التي تصور المرأة في الإسلام جاهلة قاصرة. فرنا قباني تقول: إن الخيال الفيكتوري (للمستشرقين) لا يستطيع اعتبار الإثارة

---

(١) حسب النظرة الإسلامية الشاملة، تشمل العدالة الطبيعية والجوهرية الحيوانات وغيرها من الكائنات كجزء من توازن الأشياء والاستسلام لإرادة الله بصورة طبيعية. ولكن ابن آدم يتميز من الحيوان بالعقل والوعي اللذين يعدّان شرطاً لازماً للعدالة.

الجنسية مفترقة عن عبودية المرأة وتبعيتها (١٩٨٦ - ٨١). وبرغم كل الصراعات التي كانت قائمة بين المستعمِر القوي والمستعمَر الضعيف، فإن تحرير المرأة كان مشروطاً بتحررها من ثقافتها[١].

يشير بحثي في ثقافة المرأة المسلمة أن الاهتمامات بالثقافة الإسلامية والتعلُّم السامي الإسلامي للمرأة المسلمة قد ضاعت بين الصور الحالية المتمحورة إما حول النظرة الغربية السلبية للمرأة المسلمة التي تمارس الإسلام، وإما حول نظرة المسلمين حول الأدوار المختلفة للمرأة التي تدعو إلى ثقافة ((دينية)) محدودة[٢]. فلم تثر أية مجموعة من العلماء والنشطاء الغربيين قضية احتواء المرأة المسلمة في المراتب الدينية والقضائية والعلمية للمجتمعات الإسلامية[٣].

وفي الوقت ذاته لا تتمتع المرأة المسلمة في الولايات المتحدة وكندا، كما هو الحال أيضاً في المجتمعات الغربية الأخرى، بحرية ممارسة بعض مظاهر دينها كبقية نساء الجماعات الدينية الأخرى كالمحافظين اليهود، والمينونيين، والمورمونيين، وغيرهم. إن الحجج التي يستشهد بها عادة هي إما أن المرأة المسلمة مضطهدة من قبل الإسلام ومقهورة من قبل رجالهن الأوصياء عليهن، أو أنه لا مكان في المجتمعات العلمانية لتأكيد الهوية الدينية ورمزية خَفَر المرأة المسلمة واحتشامها[٤].

---

(١) انظر "المرأة البنغالية" ١٩٩٥، ٤٨.

(٢) للاطلاع على المزيد من التمايز بين التربية ((الإسلامية)) و ((الدينية))، انظر نعمت حافظ برزنجي، ١٩٩٥ ب.

(٣) انظر مثلاً، الأوراق المقدمة في مؤتمر المعهد العالمي للأخوة النسوية، ((الدين، والحضارة، وحقوق المرأة الإنسانية في المجتمعات المسلمة)) (واشنطن دي. سي.، سبتمبر، ١٩٩٤م). نشر بعض هذا العمل في أفخامي ١٩٩٥م.

(٤) انظر، مثلاً، جونسون ١٩٨٩م؛ و ((ما وراء الياشماك)) ١٩٨٩م. وانظر كذلك الأوراق المقدمة إلى مؤتمر المعهد العالمي للأخوات النسوية، ((الدين، والحضارة، وحقوق المرأة الإنسانية)) (واشنطن، دي. سي؛ سبتمبر ١٩٩٤م)، والتي نشر بعضها في أفخامي ١٩٩٥م.

وفي حين تحاول المرأة المسلمة أن تنشئ برنامج تحرر خاص بها، فإنها تتمزق بين ((الإنسانيين العلمانيين)) الذين يُثنونها عن تنمية قراءاتها للإسلام، وبين الذكور المسلمين وبعض الإناث المسلمات الذين يظنون أن إسلامية المرأة يجري التعبير عنها بلباس الرأس وبالانفصال عن الذكور وأن التربية الإسلامية يجب أن تتلقاها المرأة في مدارس إناث وجامعات إناث خالصة وأن تتركز على مواضيع شؤون البيت والاقتصاد المنزلي[1]. وتتساءل روث روديد بحق عن ((المدى الذي كان فيه العزل المزعوم للمرأة مانعاً فعلياً لها من الانخراط في محاولات متنوعة هامة بالمعايير الإسلامية والخارجية)). إن ما يجري بحثه هنا، على أية حال، هو اتجاه المسلمين المعاصر لقياس إسلامية المرأة عن طريق ارتدائها الزي المحافظ من اللباس، ألا وهو الجلباب الذي يدعى خطأً ((الحجاب))[2] وعودتها إلى البيت لتقوم فقط بالأعمال المنزلية الروتينية.

إن المعرفة، وبوجه خاص المعرفة الدينية، تعني السلطة، والسلطة الدينية تعني القوة. ومع ذلك، ربما لا تكون هذه القوة ذات معنى للمرأة المسلمة ما لم تكن قابلة لاكتساب المعرفة بشأن مبادئ الإسلام الأساسية - بدلاً من التركيز على ما يلقن بصورة عامة كالإيمان بالله والنبي والملائكة والكتاب واليوم الآخر - من أجل أن تحقق ذاتها كخليفة ضمن المنظور الإسلامي.

لقد تعهدت ببحثي لهذه النظرات المتمحورة للمرأة المسلمة في سياق من التاريخ التربوي للمرأة المسلمة بدءاً من التفاعل المكثّف بين المجتمعات الغربية والمسلمة للأسباب التالية: أولاً، عرضت روث روديد (١٩٩٤، ١١) أثر الثقافة الغربية/ الاستعمارية في تقليص عدد النساء المشمولات في مجموعات السِّير في التاريخ الإسلامي. إنني أرى هذه الظاهرة عاملاً رافداً لوجهات النظر المتباينة حول ثقافة المرأة المسلمة وتحريرها. وثانياً، لأن مفهوم التربية في المجتمعات

(١) انظر بحث لوسي كارول (Lucy Caroll) في التربية (١٩٨٢، ٧٤، ٧٦).
(٢) انظر برزنجي ١٩٨٩ لمعرفة الفرق بين الجلباب والحجاب.

المسلمة لا يتناسب، على ما يبدو، مع نظرات التربية الغربية النفعية (برزنجي ب ١٩٩٥)، ولأن الإسهامات الإسلامية في العلوم الدينية تعدُّ في نظر المربِّين الغربيين هامشية. إضافة إلى أن المجتمعات الغربية التي ما زالت متأثرة بصورة كبيرة بمفهوم حصر القيادة الدينية برجال الدين الذكور، قد قللت من أهمية دخول المرأة المسلمة في الفكر والقيادة الدينيين. وثالثاً، لأن الفصل القائم بين الثقافة ((الدينية)) و ((العلمانية)) بين مسلمات أمريكا الشمالية، وبين المسلمين عموماً جاء، على ما يبدو، نتيجة للانقسام والتباين الحاصل بين وجهات النظر الغربية والإسلامية حول التربية، والتربية الإسلامية، وحول دور المرأة.

لقد نجم هذا الانقسام عن، ويُنتج، التوتر القائم بين المسلمين والغربيين الذين عانت في خضمه تربية المرأة المسلمة وما زالت تعاني من وطأته. إن الجمع بين هذا الانقسام والتباين وما نتج عنه من الممارسات التاريخية والمعاصرة المتباينة يوحي، ليس فقط بأن التوتر في المجتمع الإسلامي بين مثالية المساواة بين البشر وبين واقع اللامساواة الاجتماعية والسياسية والاقتصادية كما ترى روديد (١٩٩٤، ٨)، بل يوحي أيضاً بأن ذلك التباين كان موجوداً وما زال قائماً حتى الآن في المُثُل الغربية المتعلقة بالذات والمتعلقة بالغير.

وأقدم هنا، كحالة في صميم الموضوع، مثالين من سلسلة مقابلات مركزة على مجموعة مأخوذة من عينة تتألف من خمس وعشرين أُمّاً من المهاجرات المسلمات وبناتهن الخمس والعشرين اللائي تتراوح أعمارهن بين الرابعة عشر والثانية والعشرين، تمثل هذه النّسوة والصبايا عينة فرعية لمجموعة أكبر من المسلمين في أمريكا الشمالية الذين ساهموا في دراستي لنقلهم نظام العقيدة الإسلامية إلى ذريتهم[1] . فالصبايا هن الجيل الأول من أطفال المهاجرين الذين قدموا إلى أمريكا الشمالية في موجة الهجرة أثناء ستينيات وسبعينيات القرن العشرين.

---

(١) انظر برزنجي ١٩٨٨. استخدمت برزنجي في أطروحتها الجيل كوحدة للتحليل. أما في هذا التحليل للمعطيات ذاتها الذي عرض جزئياً هنا فقد استخدمت الجنس كوحدة للتحليل.

لقد أوحت الطريقة التي حاولت الأمهات وبناتهن حل النزاعات المعرفية بعدد من المشكلات ذات الصلة بالموضوع: (١) الأمهات، من جهتهن، يحاولن مواءمة نظام العقيدة القائم والارتباط الخاص بالتراث الإسلامي مع خبرتهن الحية في الغرب العلماني؛ و (٢) الصبايا المسلمات، من جهة أخرى، كان عليهن أن يجدن سبلاً لدمج نظام العقيدة (الذي نقل إليهن من الوالدين)، والوجدان الإسلامي (الذي فرضته المجتمعات المسلمة)، والنظام «العلماني» (الذي فرضه المجتمع عموماً)؛ و (٣) كان على الصبايا المسلمات في الغرب أن يحاولن أن يربطن تجربتهن بتجربة أمهاتهن في الوطن الأم في ظل الاستعمار الغربي وأثناء الثورات التي قامت بها المجتمعات المسلمة بعد فترة الاستعمار. ويبدو أن خبرة الأمهات وخبرة البنات تعكس هوية تقف على مفترق طرق بين مثاليات وممارسات الشرق والغرب.

الحالة ١

جواب أم: وجهتُ السؤال التالي إلى إحدى النشيطات والزعيمات المحترمات في مجتمعها والتي أطلقت عليها اسم «صفية (Safia)» (وهي أم متوسطة العمر من أصل باكستاني - هندي تعلم التربية الدينية لأطفال الجالية في بعض الأيام بعد الظهر وفي عطل نهاية الأسبوع): «كيف تتوقعين أن يقوم أطفالك بالربط بين صيغتين من التوجيه: التوجيه المدرسي، والتوجيه المنزلي؟» فأجابت بأن الأديان الثلاثة (اليهودية، والمسيحية، والإسلام) متماثلة ولكنها تقول لأطفالها: «إن المسيحيين واليهود غيَّروا ما في كتبهم ووضعوا فيها أموراً بشرية». وأضافت قائلة: «كنا نتحدث ذات مرَّة عن اللباس فطلبت منهن أن ينظرن إلى تمثال مريم قائلة: هل رأيتنَّها دون غطاء على رأسها وجسدها أبداً؟ ولكن المسيحيين واليهود قد غيَّروا لباسهم».

يمكن استخدام مثل هذا التوازي بين لباس مريم ولباس المسلمة المحتشم للتوصل إلى فهم أفضل للتعاليم المشتركة بين أديان التوحيد الثلاثة. ومع ذلك يهمل الجواب بوضوح الفرق بين الموقفين الغربي والإسلامي تجاه الرموز الدينية. ويؤكد سيد حسين نصر (S. H. Nasr) [١٩٩٣، ix] أن أول ما ينبهر به المسلم في الغرب هو التنافر، أي التقسيم، بين الدين وكل شيء سواه. وأود أن أضيف أيضاً أن مسلمي أمريكا الشمالية ينزعون إلى عدم الاعتراف بحدوث تنافر أو تقسيم مماثل بينهم، وفي العالم الإسلامي أيضاً، رغم أنه لا يعبر عنه بوضوح كما في الغرب.

تعدُّ المقارنة التي أجرتها الأم مثالاً لكيفية إمكان فشل المؤسسات المسلمة في دمج مظهري المعرفة: المظهر ((الديني)) والمظهر ((العلماني)). يربط التاريخ التأكيد الذي وضعته المؤسسات الدينية المسيحية - اليهودية على التقسيم والصفات المثالية للمرأة بشخصية مريم أوراشيل. وفي الوقت نفسه أهملت هذه المؤسسات تقديم حل عادل للواقع الاجتماعي للمرأة في مجتمعاتهم، الأمر الذي أسفر عن ثورة المرأة ضد المؤسسات الدينية، وغالباً ضد الدين عموماً. بالإضافة إلى ذلك، إن استخدام الأم لشخص مريم مع اقترانها تاريخياً في الديانة المسيحية بفكرة التبتل والمواقف الغامضة تجاه المشاعر الجنسية، ينقل أفكاراً لا توصل المفهومات الإسلامية عن الحشمة، بل في الواقع تناقضها وتناقض تشجيع الإسلام على الإشباع الجنسي المتبادل في الزواج.

تتكرر هذه المتوازيات، سواء عن علم أو عدم علم، باستمرار بين الآباء والأمهات والمربين المسلمين. ترى بعض المصادر أن المسلمين شرعوا في التأكيد على لباس المرأة المتشدد وفصلها بعد احتكاكهم بالمبشرين. وبما أنه ليس لدي دليل قاطع بعد، ألفت الانتباه إلى حقيقة أنه ليس المستشرقون فقط هم الذين شكلوا الدراسات الإسلامية والفلسفة للمسلمين في القرون الثلاثة الأخيرة كما

يقول مهدي (١٩٩٠، ٧٢) ولكن المبشرين أيضاً قاموا بتشكيل التعليم والممارسة الإسلاميين.

جواب الابنة: عندما أجريت مقابلة مع ((سانا)) البالغة التاسعة عشر من العمر والبنت الكبرى لهذه الأم، سألتها: ((هل تجدين أي فرق بين التوجيه الذي تتلقينه في البيت من والديك والتوجيه الذي تتلقينه في المدرسة أو من غير المسلمين؟)) فأجابت: ((أظن أن المدارس تؤكد على الدراسات أكثر مما تؤكد على القضايا الدينية. ربما يعتقدون أنها مسؤولية الوالدين إن رأيا ضرورةً في قول أي شيء لأطفالهما - أي هما اللذان ينبغي أن يقوما بهذا التوجيه، وليس في المدرسة)). وعندما سألتها: ((كيف تتوقع المدارس أن تربطي أخلاقيات تعلُّم موضوعات أخرى، وأخلاقيات التعامل مع الآخرين في بيئة المدرسة بعضها مع بعض إذا لم تُعلِّمك المدارس مفاهيم عامة حول الأمور الدينية والأخلاقية، تاركة ذلك للبيت؟)) أجابت سانا: ((حسناً، المسألة هي أنهم إذا شرعوا تدريس مفاهيم عامة عن الدين، فإنهم سوف يعلّموننا ما يعتقدونه، وأنت تعلمين أن غالبية الناس هنا يؤمنون بأن عيسى ابن الله. ونحن نؤمن بأنه نبي. ثم هناك أديان أخرى لا تؤمن بالله. لذلك لا يمكن تعليم مفاهيم دينية عامة بسبب وجود مفاهيم دينية مختلفة)). وعندما حاولت سبر ما إذا كان هناك بالفعل فرق جوهري بين الأديان، تراجعت سانا قائلة: ((ليس في الأديان الرئيسة: اليهود، والمسيحيين والمسلمين. ولكن إذا ما ذهبنا إلى الأديان الأخرى، وخصوصاً الشرق، نجد أنها مختلفة جداً؛ فهم يؤمنون بالأصنام. ولكن إذا استثنينا عقيدة الإيمان بإله واحد، فإن معظم الأديان متماثلة لأنها تعلِمك أن تحب جارك وأن يكون لك غاية في الحياة. وأظن أن المدارس تعلّم ذلك، ولكنه غامض، ولا أعرف ((كيف تعلم مفهوماً دينياً عاماً)). يوحي مثل هذا الجواب أن هذه الصبية كانت تخلط بين تعليم الدِّين وتعليم أمور حول الدين، وكذلك يوحي بأنها لم

تكن مجهزة روحياً وفكرياً للربط بين معنى الله الواحد الأعلى، والإيمان به مع ممارستها لبعض المبادئ الإسلامية، مثل فهم غاية الحياة، ومحبة المرء لجاره))[1] .

ويبدو أن هذا الخلط ناجم من الفشل الأساسي في التربية الدينية الإسلامية التي يخلط غالباً بينها وبين التربية الإسلامية. ومن دواعي الفشل أيضاً التفكير في تعليم ممارسة الدين، وفي هذه الحالة الدين الإسلامي، دون فهم كل ممارسة وربطها بمفهوم كون الله مصدراً للمعرفة والقيم. ولدى ربط المفاهيم الدينية بوجهات النظر الغربية في المعتقدات الدينية بوصفها خرافات وبوصف ممارسات الطقوس الدينية بأنها لا معقولة ولا صلة لها بالنمو الفكري، قبل المسلمون وغير المسلمين القول بأنه لا مكان للدين في العملية التربوية ((الموضوعية)) والحيادية والعقلية.

بحث الحالة ١: يبدو أن هذا الاضطراب والشك ناجمان، عن محاولات الوالدين الطيبة لحجب بناتهم عن حقيقة ثقافة الآباء الجديدة، بدلاً من مساعدة أنفسهم وأولادهم وبناتهم على فهم الإسلام وممارسته في سياق البيئة الجديدة التي أصبحوا جزءاً منها. إن أقوال الشباب هذه وأسئلتهم وجهودهم للحصول على المعرفة تدل على إيمان عميق وقدرة على إدراك وجود فرق بين الحياة والثقافة الإسلاميتين واللا إسلاميتين. ولكن مثاليات الآباء والمربين بحد ذاتها لا تقدم وسيلة لهؤلاء الأبناء للحصول على فهم أعمق للسؤال ((لماذا)) الذي يمكّنهم من مناقشة بيئتهم كأفراد مستقلين ذاتياً. وغالباً ما يفتقد الآباء والمربون المسلمون عنصر التعليم الإسلامي الأساسي، وهو إعداد جيل النساء القادم لتحقيق ذواتهن وليكُنَّ عناصر تغيير مع الاحتفاظ بنظرتهن العامة بدلاً من جعلهن مجرد أدوات نسائية لنقل شعائر وعادات اجتماعية معينة. مثل هذا

---

(١) يفهم الإسلام والإسلامي هنا بمعناهما الواسع كما شرحهما إسماعيل راجي الفاروقي (١٩٨٠) والذي يراد به ربط السلام بمفهوم الإله الواحد.

الحجب لا يختلف كثيراً عما مارسته المجتمعات المسلمة فيما يتعلق بتثقيف المرأة في وجه الغزو الأوربي الاستعماري والتبشيري، العسكري والثقافي، أي لا يختلف عن الثقافة المنعزلة والتربية المنفصلة.

الحالة ٢

للمقارنة بين الآراء المذكورة أعلاه في حالة الأم - والبنت، بالآراء المتعلقة بالحالة التالية، سألت مجموعة أخرى من الأمهات: ((ماذا نعني بممارسة الإسلام؟)) دون الإشارة إلى أية ممارسة معينة.

جواب أم. أجابت أم من أصل أوربي في أواخر الثلاثينيات من عمرها أطلق عليها اسم ((إيلاّ)) (Ella) موضحة كيفية تعاملها مع مشكلة خروج أبنائها وبناتها مع الأصدقاء. وخلافاً لأم أخرى في المجموعة أجابت ((باتباع السُّنة)) قالت إيلاّ: ((إن الفهم السائد عادة بين المجموعات المسلمة أن البنات يخرجن مع البنات والأولاد مع الأولاد. وإذا كنا في مجموعة، من المسلمين في مجموعة دراسة، نجلس في دائرة، رجالاً ونساء. فمن نحن لنقول إنه من الخطأ أن يفعل الشباب الأمر نفسه؟)) وألمحت كذلك إلى أن النبي ﷺ كان يعلم المسلمين ذكوراً وإناثاً معاً.

ولدى إدراك إيلاّ أن مثالية الحديث النبوي لا تمكنها من ترجمة سلوكه قبل أربعة عشر قرناً إلى وقائع عصرية، قررت أن تخاطب المبادئ الخلفية للممارسة النبوية فتقدم أمثلة مفصلة نوعاً ما. وعندما سألتها كيف تعاملت مع الأنشطة الاجتماعية الأخرى، أجابت: ((فيما يتعلق بالذهاب إلى السينما، أود أن أعرف موضوع الفيلم، إن كان مناسباً)).

يبدو أن هذه المسلمة من أصل أوربي قد تخلصت من وجهة نظر المستشرقين في الإسلام وممارسات المبشرين التعليمية للإسلام التي تركت ثغرة في فهم

المسلمين وممارستهم في جميع أنحاء العالم الإسلامي. إذ تحولت رسالة الإسلام الأساسية من الإيمان بالله الواحد الأحد إلى شعائر الصلاة والصوم وغير ذلك. أما المسلمون الذين نشأوا في أوربا (غير متأثرين بعمل التبشير والاستشراق، ومع أنهم نشأوا في مجتمع تسود فيه المفاهيم المسيحية ((العلمانية)))، كان بإمكانهم قبل احتكاكهم بالمهاجرين الجدد من العالم الإسلامي، أن يطوروا آراء إسلامية بسيطة وأقل اضطراباً، وعلى المربين أن يدققوا مثل تلك الآراء بشكل أكبر. لهذه النتائج الميدانية مضامين أخرى لفهم حاجات الشباب المسلم المعاصر. لا تتعلق ملاحظتي بالتوتر بين وجهات نظر المسلمين المختلفة وتدريسها فحسب، بل تتعلق أيضاً، وبصورةً أهم، بالتوتر القائم بين وجهة نظر الغرب في الدين وممارسته في مجتمع غربي مقابل المجتمعات الأخرى.

جواب البنت: أجابت ابنة إيلاّ البالغة من العمر سبعة عشر عاماً، والتي أطلق عليها اسم ((إمَا)) (Ema) على السؤال المتعلق بالفرق في التوجيه بين البيت والمدرسة بقولها: ((يفترض أن يكون التوجيه الذي نتلقاه من الوالدين شبيهاً بالتوجيه الإسلامي. فهو ضمن المنظور الإسلامي. أما التوجيه في المدرسة فليس كذلك. ولإلقاء نظرة أعمق على هذا الأمر، يجب أن يدقق الفرد فيه بنفسه. إذ يمكنه استخراجه من القرآن والحديث، أو أن يسأل من يعرف السبيل الصحيح للقيام بالتوجيه)).

وعندما سألتها عما يبحثه الشباب في مجموعاتهم الشبابية الحوارية، قالت: ((نبحث كل شيء. ليس فقط ما يتعلق بالله. إننا عادة ما نبدأ بآية أو حديث، ويطرح شخص ما سؤالاً حول الآية أو الحديث، ونحاول إيجاد الجواب. كما يكون لدينا أسئلة عامة، أو يأتي الدكتور ((فلان)) ببعض الأسئلة ويردنا إلى بعض المعرفة. يحاول أن يشرح)). ثم فصَّلت الطريق الأفضل للمسلمين: ((لا أظن أن التخطيط سيكون ضخماً، فمثل تخطيط المجتمع لتغيير طريقته كمثل

التوجه تدريجياً. أي نوع من الأمل أو التغيير يجب أن يكون أصغر ما يمكن وعندما يتم التغلب على تلك الأمور تأتي الأمور العليا بصورة طبيعية)).

بحث الحالة ٢: إن ما اكتشف في هذه الحالة هو أنه بالإضافة إلى مقدرة الأم على التفريق بين المبادئ الإسلامية الأساسية وممارستها التاريخية والاجتماعية، استطاعت أن تجد لابنتها مجموعة شباب متكاملة بصورة حسنة. ويبدو أن هذه الأم بوصفها مسلمة مستقلة ذاتياً قد أفلحت في توجيه ابنتها لإدراك مفهوم ((الله)) في حياتها اليومية. فتعبير إيلاّ أن بحث مجموعة الحوار ((لم يكن محصوراً بالله)) إنما يدل على حركة أقرب إلى وصف فضل الرحمن لتعاليم النبي والقرآن الجوهرية بأنها ((للعمل في هذه الدنيا، بلا شك، طالما أنه يزود الإنسان بما يرشده في سلوكه في الأرض بالنسبة لأخيه الإنسان. فالله موجود في ذهن المؤمن ينظم سلوكه إذا ما اكتسب الخبرة الدينية الأخلاقية)). ويضيف فضل الرحمن قائلاً: ((إن مصدر الأذى للإسلام في أواخر العصر الوسيط هو أنه كان قانونياً، أي اعتبر موضوع الإله موضوع تجربة وخبرة حصراً، وبالتالي كانت علاقة هذا الموضوع بالأخلاقية الاجتماعية سلبية)) (١٩٨٢، ١٤).

استخلاصات وتوصيات

حللتُ التحول التاريخي لدور المرأة المسلمة كي أجد حلولاً في ديناميكية أصول التعليم الإسلامي التي يمكن أن تُعدِّل العملية. لم يتأثر التحول الماضي والحالي في دور المرأة المسلمة عما أراد له القرآن أن يكون بالغرب وحده، بل تأثراً أيضاً عن علم أم عن جهل، بالمسلمين، وخصوصاً الذكور البيروقراطيون وصانعي السياسة. لذلك أقول إن المحاولات الحديثة والحالية لتغيير الأنظمة التربوية في المجتمعات الإسلامية سواء بصيغة المدارس ((الحديثة، العلمانية، الشاملة)) أو بصيغة ((أسلمة)) المعرفة والثقافة ستبوء بالفشل إذا لم يقم المربون

المسلمون بفحص ثقافة المرأة المسلمة من منظور العدالة الجنسية، ومن منظور هوية المرأة المسلمة الذاتية مع الإسلام بوصفها حاملة للأمانة. وبالمثل، فإن أية محاولة للتدخل من قبل أي عنصر خارجي يدَّعي ((الدفاع)) عن حقوق المرأة المسلمة - سواء كان هذا التدخل من داخل العالم الإسلامي أو من خارجه - سوف يولد مزيداً من الإشكالات أكثر مما يحلها إذا ما استمروا أثناء عملهم في اعتبارهم المرأة أداة للهيمنة بدلاً من الاعتراف بها كعنصر تغيير، وخليفة، ضمن إطار ثقافتها الخاصة بها.

لذلك أقترح منظوراً نسوياً يربط الإسلام والثقافة ويوحدهما لخدمة العدالة الاجتماعية. يراد لهذا المنظور أن يستبدل بوجهات النظر المثالية والمتفرعة والمستقطبة للمرأة والثقافة وجهة نظر نسائية تخلد العدالة الاجتماعية، ولا تجعل من المرأة مجرد حافظة سلبية للثقافة الإسلامية. يقبل هذا المنظور استقرارية التعاليم الإسلامية في القرآن وثباتها، ويأخذ بعين الاعتبار، كما تقول أمينة ودود (١٩٩٢) السياق الاجتماعي والثقافي الذي وضحت الممارسة النبوية هذه التعاليم في إطاره. إنه يختلف عن منظور الرجال الإحيائيين، على أية حال، بالاعتراف بالمرأة كشريكة نشيطة وفعَّالة في عملية التفسير، وبإدراك علاقة الزمان والمكان بالتعلُّم وبإعادة بناء الفكر الإسلامي، كما كان يرى محمد إقبال (١٩٦٢).

لا تصبح الثقافة إسلامية، بموجب المنظور النسائي ((الإسلامي)) هذا للثقافة والتنمية، إلا بعد أن تحقّق مقولة إنتاج فرد مستقل ذاتياً يستطيع ممارسة الاختيار روحياً وفكرياً لأن يكون خليفة وأن يسلك سبيل تحقيق العدالة الاجتماعية الموصوفة في القرآن والتي جَسَّدها النبي محمد حقيقة وواقعة. سوف لا يفيد هذا المنظور المرأة المسلمة فحسب، بل سوف يفيد كذلك المؤسسة الاجتماعية الإسلامية والعدالة الجنسية عموماً. أما المبدآن المُنَظِّمان الأساسيان لهذا المنظور

النسائي فهما التطابق الذاتي مع الإسلام والعدالة الجنسية في الإسلام. يأخذ هذا المنظور بالحسبان طرق غربية وبعض طرق المسلمين ذات البعدين واللا دينية والجدلية بالإضافة إلى المقاربة الإسلامية الحلزونية والدينية والعقلية. وتشير هذه المبادئ إلى بعض الطرق المختلفة التي تناضل بموجبها دعاة المساواة بين الجنسين من المسلمين ضمن إطار المنظور الثقافي الإسلامي من أجل إعادة بناء منهج تفسير للمفاهيم الإسلامية، ليس فقط لصالح البنات بل في النهاية لصالح العدالة الاجتماعية للجميع. إنني أوضحت هذه النقطة بقولي: إن التربية الديمقراطية المتعددة الثقافات لا تفيد فقط الأقليات بل يراد لها أساساً أن تُبقي الأكثرية متناغمة مع مُثُلها المتعلقة بالتربية الديمقراطية التعددية والبنية الاجتماعية (برزنجي، ١٩٩٣).

من أجل وضع خطة عمل تستثمر القوة الدافعة للاهتمام بحقوق الإنسان المتعلقة بالمرأة المسلمة، لا بد من إعادة المرأة إلى وضعها كممثل تربوي في البيت وفي المسجد ضمن المجتمعات والجاليات المسلمة، تقوم بنفسها بترتيب أولوياتها كخليفة عُهد إليها تغيير التاريخ تجاه العدالة الاجتماعية.

* * *

القسم الثاني

القانون / الشريعة

ويتضمن:

- الفصل الثالث: مدخل إلى حقوق المرأة المسلمة.

عزيزة الحبري

- الفصل الرابع: الهوية الذاتية للمرأة في القرآن والشريعة الإسلامية.

ميسم الفاروقي

- الفصل الخامس: شرف المرأة.

آصفة قريشي

- الفصل السادس: العالِمُ والفتوى.

أمينة بفرلي ماكلاود

الفصل الثالث

مدخل إلى حقوق المرأة المسلمة

عزيزة الحبري

AZIZAH AL-HIBRI

إن موضوع حقوق المرأة المسلمة واسع جداً؛ ولقد كتب فيه المشرعون المسلمون منذ عدة قرون. ونظراً لأن المشرعين هم جزئياً نتاج مجتمعاتهم، ونظراً لأن هذه المجتمعات كانت ولا زالت تتبنى النظام الأبوي فإن الأدبيات الإسلامية كانت مشبعة بالمنظور الأبوي فيما يتعلق بحقوق المرأة. ولقد أصبح هذا المنظور محصناً بحيث لم يعد مرئي. ولم يعد يمثل لدى معظم المسلمين اجتهاد أفراد وإنما أخذوا ينظرون إليه بوصفه قراءة ((موضوعية)) لنصوص القرآن.

ونظراً لتعقيد موضوع حقوق المرأة المسلمة فلسوف أقتصر هنا على ذكر عدد مختار من القضايا التي ترتبط بقانون الأسرة المسلمة. ولقد تمَّ عرض بعض هذه المواضيع في مؤتمرات للنساء محلية وإقليمية إلا أن الإجابة عليها لم تكن على نحوٍ مرضٍ. أضف إلى هذا أنه لم يحدث أن أعيد النظر في فلسفة التشريع الإسلامي حول هذه الأمور وغيرها من منظور نسائي. ولهذا كله يعد خطوة على الطريق.

التوحيد ومفهوم المساواة

يشتق قانون الأسرة وغيره من القوانين الإسلامية من مفهوم التوحيد أو من الإيمان بأن الإله واحد، فالتوحيد هو الجوهر الأساسي للقوانين الإسلامية[١]. وتشتق منه مبادئ ثانوية عديدة بما في ذلك المبدأ الذي يؤكد على أن الله سبحانه هو الخالق لكل شيء[٢]. وهكذا فإن مبدأ التوحيد هو الأرضية الأساسية التي ينطلق منها المفهوم الغيبي للمساواة بين الناس جميعاً باعتبارهم من خلق الله.

ثم إن القرآن الكريم يعلق على التماثلات الغيبية والفوارق التجريبية بين البشر. فيؤكد على أن البشر جميعاً قد خلقوا من نفس واحدة مما يؤكد على التساوي الغيبي[٣]. ويقول بأن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان من ذكر وأنثى وجعلهم شعوباً وقبائل ليتعارفوا[٤]. ويضيف القرآن الكريم بأن أكرم بني البشر عند الله هم أولئك الأكثر تقى[٥]. وهكذا ففي الوقت الذي يشير فيه القرآن الكريم إلى الفوارق التجريبية بين الناس كتلك التي ترتبط بالجنس والعرق فإنه يؤكد على المساواة الطبيعية بينهم. ويضع أساس التصنيف فيما بين أفرادهم

---

(١) انظر فاروقي ١٩٨١م.

(٢) قال تعالى: ﴿قُل هُوَ اللهُ أحدٌ، اللهُ الصَّمَدُ، لَم يَلِدْ ولَم يولَد ولَم يَكُن لَهُ كُفُواً أحَد﴾ [الإخلاص: ١/١١٢ – ٤]. ويقول أيضاً: ﴿وما خَلَقْتُ الجِنَّ والإنسَ إلاّ لِيَعْبُدونِ﴾ [الذاريات: ٥٦/٥١]. نشير هنا إلى أن جميع الترجمات الواردة هنا للقرآن هي ترجمة Ali لعام ١٩٩١م. وقامت المؤلفة بتعديل هذه الترجمة أحياناً بغية التوضيح.

(٣) انظر على سبيل المثال آيات القرآن الكريم [النساء: ١/٤]؛ [الأنعام: ٩٨/٦]، [الأعراف: ١٨٩/٧]، [الزمر: ٦/٣٩].

(٤) قال تعالى: ﴿يا أيُّها الناسُ إنّا خَلَقْناكُم مِن ذَكَرٍ وأُنثى وجَعَلْناكُم شُعوباً وقَبائِلَ لِتَعارَفوا إنَّ أكْرَمَكُم عِنْدَ اللهِ أتْقاكُم..﴾ [الحجرات: ١٣/٤٩].

(٥) [الحجرات: ١٣/٤٩].

على اختياراتهم الأخلاقية. وبالتالي فانطلاقاً من هذه الشواهد القرآنية فإنه لا يفضل رجل على امرأة لمجرد كونه ذكراً[1] .

ويؤكد القرآن الكريم على هذا الموضوع من خلال قصة طرد الشيطان. فقد طرد الشيطان من رحمة الله لرفضه السجود لآدم خلافاً لأمر الله تعالى. ولقد رفض الشيطان السجود نتيجة تكبره. فقد رأى الشيطان نفسه أفضل من آدم عليه السلام لأنه خلق من نار وخلق آدم من طين[2] . وسيشار إلى هذه المحاكمة المتعجرفة فيما يأتي على أنها ((منطق شيطاني))[3] .

إن أساس اعتداد الشيطان بنفسه جاء نتيجة نظرة شخصية وسلطوية صنفت النار على أنها أفضل من الطين. ولقد ارتكب الشيطان بتبنيه هذه النظرة السلطوية وتشعباتها حتى أمام الأمر الإلهي المباشر خطيئة رئيسية ألا وهي الشرك. والشرك ضد التوحيد. وهو يحصل عندما ينظر المرء في مشيئة غير مشيئة الله، وفي هذه الحالة كانت مشيئة الشيطان معادلة أو متفوقة على مشيئة الله سبحانه. وهكذا وقع الشيطان في الشرك نتيجة تكبره.

---

(١) القرآن الكريم [الحجرات: ٤٩/١٣]. انظر أيضاً الآيات القرآنية الأخرى التي تؤكد على النشأة المشتركة لكلا الجنسين، وبالتالي التساوي في طبيعتهما. نذكر على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿يا أَيُّها النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنها زَوْجَها وَبَثَّ مِنْهُما رِجالاً كَثِيراً وَنِساءً وَاتَّقُوا اللّهَ الَّذِي تَساءَلُونَ بِهِ وَالأَرْحامَ إِنَّ اللّهَ كانَ عَلَيْكُمْ رَقِيباً﴾ [النساء: ٤/١]. وقال أيضاً: ﴿وَهُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ فَمُسْتَقَرٌّ وَمُسْتَوْدَعٌ قَدْ فَصَّلْنا الآياتِ لِقَوْمٍ يَفْقَهُونَ﴾ [الأنعام: ٦/٩٨]. وقال أيضاً: ﴿فَاسْتَجابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقاتَلُوا وَقُتِلُوا لأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئاتِهِمْ وَلأُدْخِلَنَّهُمْ جَنّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِها الأَنْهارُ ثَواباً مِنْ عِنْدِ اللّهِ وَاللّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوابِ﴾ [آل عمران: ٣/١٩٥]. وقال أيضاً: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصّالِحاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلا يُظْلَمُونَ نَقِيراً﴾ [النساء: ٤/١٢٤]. وقال أيضاً: ﴿مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ١٦/٩٧].

(٢) قال الله تعالى: ﴿قالَ ما مَنَعَكَ أَلاّ تَسْجُدَ إِذْ أَمَرْتُكَ قالَ أَنا خَيْرٌ مِنْهُ خَلَقْتَنِي مِنْ نارٍ وَخَلَقْتَهُ مِنْ طِينٍ﴾ [الأعراف: ٧/١٢].

(٣) انظر كتاب الغزالي (١٩٣٩، ٣/٣٣٨) عندما ناقش مزالق المنطق الفوقي أو المنطق السلطوي.

ينبغي أن يستند قانون الأسرة الإسلامية على المنطق الإلهي كما نص عليه القرآن وليس على أساس منطق سلطوي غريب عنه. فلقد نص القرآن على أن الله سبحانه وتعالى خلق الإنسان من نفس واحدة ذكراً وأنثى ليسكنا إلى بعضهما وجعل بينهما مودة ورحمة[١] . كما يصرح القرآن الكريم بأن المؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض[٢] . وتنتشر هذه المفاهيم في القرآن الكريم وتوضح أنه لا وجود الأولوية للرجل على المرأة من الناحية الدينية أو الأخلاقية أو الغيبية أو الوجودية. كما أن القرآن يؤكد بوضوح بأن إرادة الله سبحانه تتوقع علاقة وفاق وتشاور وتعاون بين الجنسين لا علاقة تناقض وسيطرة[٣] .

وبسبب عدم إدراك المشرعين المسلمين لحقيقة أن المنطق الشيطاني إنما يعزز النظام الأبوي، فإنهم (كمجتمعاتهم) يتبغون المقولة الأبوية المركزية، أي فكرة تفوق الذكور على الإناث. ولقد شوهت هذه الفرضية الأبوية فهمهم للنصوص القرآنية وقادتهم إلى صياغة قوانين أبوية جائرة. وغدت هذه القوانين الأبوية بعدئذ أساس قوانين الدولة التي اضطهدت المرأة لعدة قرون. وهكذا فإن اضطهاد المرأة جاء نتيجة المنطق الشيطاني الذي تسلل إلى قوانين المسلمين فشوه المعتقدات الإسلامية. ولهذا السبب فإنني أجد أن التفسيرات أو الاجتهادات الأبوية غير مقبولة حيث أنها تعتمد المنطق الشيطاني وتتضارب مع التوحيد. كما أني أرى أن هذه الاجتهادات جاءت مرتبطة بالزمان والمكان (تاريخياً

---

(١) قال تعالى: ﴿وَمِنْ آياتِهِ أَنْ خَلَقَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً لِتَسْكُنُوا إِلَيْها وَجَعَلَ بَيْنَكُمْ مَوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآياتٍ لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾ [الروم: ٣٠/٢١].

(٢) قال تعالى: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِناتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِياءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَيُقِيمُونَ الصَّلاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكاةَ وَيُطِيعُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ أُولَئِكَ سَيَرْحَمُهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [التوبة: ٩/٧١].

(٣) الآية (الروم: ٢١). من المهم في إدراك علاقة الرجل بالمرأة في الإسلام أن تعلم أن القرآن لم يَلُمْ حواء على ((طرد آدم)) من رحمة الله. فكلاهما أسهم في هذا القرار (طه: ١٢٠ - ١٢١)، فالمسلمون لا يقرون ((بالخطأ الأصلي)) ذلك لأن الله سبحانه غفر لآدم وربط مصير الإنسان على الأرض باختياره وسلوكه (طه: ١٢٢).

وثقافياً)، وبالتالي فإن من الضروري إعادة النظر فيها في ضوء التغير في الوعي الإنساني الذي حدث منذ ذلك الحين.

فلسفة التغيير الإسلامية

إن الفهم الصحيح للإسلام لا يتطلب التآلف مع مبادئه الجوهرية وحسب بل مع فلسفة التطبيق أيضاً. وتعدُّ فلسفة التغيير الإسلامية مركزية بالنسبة لفلسفة الإسلام التطبيقية. فالفلسفة الإسلامية في التغيير تقضي التدرج[١] مع بعض الاستثناءات الهامة.

إن الفلسفة الإسلامية للتغيير لا تقف وحيدة في الميدان. إذ إنها تشكل جزءاً متكاملاً من الإسلام ككل. ولذا فليس من المستغرب أن ترتبط هذه الفلسفة ارتباطاً وثيقاً بمبدأ إسلامي جوهري آخر، وهو أن تدار شؤون المجتمع على أساس الشورى[٢]. وتعدُّ الشورى أساساً متيناً وينظر إليها على أنها حجر الزاوية الدستوري لأي دولة مسلمة[٣]. ثم إن الفلسفة القرآنية للتغيير ترتبط بمبدأ قرآني آخر مهم ألا وهو أنه لا إكراه في الدين[٤]. ويمكننا تصنيف جميع هذه المبادئ جزئياً تحت مبدأ عام هو مبدأ حرية الفكر. وذلك لأن التغير المفاجئ يتطلب الإجبار أو القسر، والقسر مضاد للحرية، وبالتالي فإن الفلسفة الإسلامية للتغيير هي بالضرورة فلسفة تدرجية.

إن هذه الفلسفة الإلهية للتغيير تبقى الأكثر ملاءمة لتحسين وضع المرأة المسلمة في العالم. ومع أن التغيير التدريجي مثبط للهموم إلا أنه مع ذلك أكثر استقراراً وأقل تدميراً للمجتمع من التغير القسري التطرفي. فالتغير القسري الذي

---

(١) لمعرفة المزيد حول هذا الموضوع راجع الحبري ١٩٩٢، ٩ - ١٠.
(٢) انظر بوجه عام الحبري ١٩٩٢م.
(٣) انظر المرجع السابق.
(٤) القرآن الكريم (البقرة: ٢٥٦).

يعكس الأفضلية الأبوية لتطبيق القوة يدوم طالما استمر وجود مصدر القسر. كما أنه يخلّف وراءه الكثير من العنف والألم. أضف إلى هذا أن التغير التدريجي لا ينبغي أن يكون بطيئاً بحيث يبدو وكأنه يحتضر. فإذا تضافرت جهود المرأة المسلمة (مع الرجال) لتفكيك عرى المجتمع الأبوي فإن بإمكاننا تحقيق الهدف خلال مدة حياتنا. ولتحقيق هذا الهدف ينبغي علينا وضع برنامج زمني واضح يحدد الأهداف الاستراتيجية بالإضافة إلى تحديد برنامج الأفعال الأولويات لهذه الأهداف. وعلى برنامج كهذا أن ينظر في الحاجات المختلفة للمرأة المسلمة ورغباتها في كل بلد. وعليه أن يطلب تطبيق القوانين الإسلامية بالتساوي وعلى نحو صحيح. كما أن عليه أن يؤكد على الأسس القرآنية لمتطلباتنا وفي الوقت ذاته أن يشجع المسلمين على أن يمارسوا عملية الاجتهاد.

انطلاقاً من البغض القرآني للإكراه، وانطلاقاً من الحاجة إلى تطوير حركة نسائية مسلمة أصيلة فإنني أرفض كل المحاولات لتطبيق مبدأ المساواة بين الرجل والمرأة بالقوة في العالم الإسلامي، سواء أكان ذلك من خلال إقحام وسائل قانونية دولية أو غير ذلك، أو من خلال نموذج من العلاقات بين الجنسين يصلح لبعض البلدان أو لنظام إيماني أو لثقافة معينة. كما أني أرفض كل المحاولات لاستخدام المرأة المسلمة المعذبة لتعميق نهج كهذا أو يمزق المجتمعات المسلمة. إنني أدعو إلى تأسيس وكالة عالمية ترعى حقوق الإنسان للمرأة المسلمة لتقوم بمراجعة انتهاكات حقوق الإنسان في البلدان الإسلامية ولاتخاذ الإجراءات الفعالة لإيقافها.

يستند منهج العمل الموصى به هذا على حقيقة مفادها أن الناس المتدينين يجهدون في تحقيق المشيئة الإلهية بغض النظر عن الميول الاجتماعية أو السياسية القائمة. وعليه فإن إحراز تغيير حقيقي يتطلب منا أن نبين لهؤلاء الناس أن القوانين الجديدة لا تتعارض والمشيئة الإلهية. بل إنها في واقع الأمر محاولات

فكرية لتحقيقها بشكل أفضل. وهذا أمر مهم في القانون الإسلامي الذي يعتز بأنه يعتمد متطلبات كل من العقلانية والمصلحة. فإذا استطاع المرء أن يبين أن قانوناً قائماً لا يحقق أياً من هذين الأمرين فإن الباب لتغييره سيكون مفتوحاً على مصراعيه وستذوب الاعتراضات سريعاً دون إثارة أية مشكلة.

وكمثال على ذلك نذكر أن القانون الإسلامي ينبى عادة على العلة[1]. وبزوال العلة ينبغي أن يزول القانون وذلك باتفاق العلماء ما لم تنشأ علة أخرى عنه[2]. لقد تمت صياغة معظم تراثنا من الاجتهادات قبل مئات السنين ولم تتم إعادة النظر فيه حديثاً لبيان ما إذا كانت العلل التي تدعو إلى القوانين المرتبطة بهذه الاجتهادات لا زالت قائمة. إن للملاحظة الأخيرة أهمية خاصة؛ ذلك لأن أنظمة القانون الإسلامي تتضمن فيما تتضمنه عادات المجتمعات المحلية طالما أن هذه العادات والتقاليد لا تتعارض مع القرآن الكريم. تمثل هذه الممارسة جزءاً من فلسفة القرآن في الاحتفاء بالتنوع وإشهاره بدلاً من طمسه وإزالته. ومع هذا فإنه لاحقاً لإقحام هذه الأمور انقرضت عادات عدة في العالم الإسلامي، إلا أن القوانين التي صدرت بشأنها لا زالت قائمة.

وبالمثل فإن مفهوم المصلحة لعب دوراً هاماً في تطور القانون الإسلامي. إن الهدف الأساسي للخالق في قوانينه هو تقديم مصلحة الجمهور. وهكذا فإن تحليل فلسفة التشريع المبني على المصلحة يتطلب لدى صياغة نظامنا القانوني أن نحقق الغاية الربانية. بمعنى آخر إن نظام القوانين الإسلامية يجب أن يتجنب الأذى وأن يحقق مصلحة الجمهور بما في ذلك مصلحة المرأة[3]. إن متطلب

---

(١) يقرأ القضاة والمحامون التقليديون بأن العلة أساس للتفسير. انظر محمصاني ١٩٦٢، ٧٠ - ٧٢.

(٢) انظر الزحيلي (١٩٨٦، ١/٦٦٢) لمناقشة قانون العلة. انظر الرازي (١٩٩٢، ٥) وخصوصاً (١٦ - ٢٠٧).

(٣) قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللهُ بِكُمُ اليُسْرَ ولا يُرِيدُ بِكُمُ العُسْرَ﴾ [البقرة: ٢/١٨٥]. ويؤيد هذا العديد من الآيات الكريمة في رعاية مصلحة الجماهير في القوانين الإلهية. وأورد ابن ماجه ٢/٧٨٤ حديثاً شريفاً يقول: ((لا ضَرر ولا ضِرار)).

فلسفة التشريع هذه هو متطلب هام لاسترداد حقوق المرأة المسلمة. ويقضي استخدامه في كل قانون يثار حوله جدل بيان الضرر (إن وجد) الذي يصيب المرأة وكذلك بيان أي أثر سلبي قد ينعكس على مصلحة الجمهور بشكل عام. وبهذه الطريقة سيرحب المجتمع بأكمله بأي تغيير بدلاً من مقاومته.

سأركز في هذه الدراسة على قضايا محددة تأثرت بها المرأة في نطاق العلاقات الأسرية. ولا زالت لهذه القضايا آثار استمرت لعدة قرون وما زالت كذلك مطبقة في قوانين البلدان الإسلامية المختلفة بدعوى الاجتهاد والتشريع. وسأعيد النظر في هذه القضايا في ضوء النصوص القرآنية والاجتهاد اللا أبوي، وفي ضوء معرفتي الحالية وضميري كامرأة مسلمة تُعِدُّ نفسها للحياة في القرن الحادي والعشرين[١].

علاقات الزواج في الإسلام

يعدُّ الزواج تاريخياً مؤسسة اجتماعية يفضل فيها الرجل على المرأة. كما أنكرت هذه المؤسسية على المرأة حقوقها والاستقلال المالي وحرية تحقيق ذاتها واستكمال شخصيتها[٢]. إذ ينظر إلى المرأة التي استكملت شخصيتها على أنها المرأة المتزوجة التي تخدم زوجها جيداً وتنجب له الأولاد. وعلى الرغم من أن هذه النظرة أضحت أقل شيوعاً إلا أنها ما زالت سائدة في الغرب وفي الأقطار المسلمة. ومع هذا فهي تتناقض تماماً مع نظرة الإسلام للمرأة وللزواج.

---

(١) إن دراسة الاجتهاد التقليدي يتطلب أن يكون المرء بصيراً في أسلوب المعالجة. فبصورة عامة يعدُّ الاجتهاد التقليدي والحديث أبويان، بيد أن هناك أعمالاً تشكك أو ترفض، لأسباب متنوعة، الفرضيات الأبوية الأساسية. وبالتالي ينبغي ألا يرفض الاجتهاد التقليدي دون تمحيص نقدي. بل ينبغي أن يدرس بعناية للتمييز بين الافتراضات الدينية والأبوية الاجتماعية. والمسلمون ملزمون بالافتراضات الأولى وليس بالثانية.

(٢) انظر الحبري ١٩٩٧م.

فالإسلام يضمن للمرأة من بين أمور أخرى حق التعلم بدرجة مماثلة للذكر وحق الاستقلال المالي بل وحتى الحق في الاجتهاد[١] . كما أن الإسلام ينظر إلى الزواج على أنه مؤسسة اجتماعية يجد فيها المرء السكينة والمودة[٢] . انطلاقاً من ذلك فقد وجد بعض العلماء المسلمين البارزين أنه لا يطلب من المرأة أن تخدم زوجها ولا أن تحضر طعامه أو تنظف بيته[٣] . بل إن على الزوج أن يجلب لزوجته الطعام الجاهز[٤] . وتنطلق هذه الأمور من الاعتراف بأن الزوجة المسلمة هي شريك لزوجها وليست خادمة له[٥] . كما عرف العديد من رجال التشريع مؤسسة الزواج على أساس المتعة الجنسية (بدلاً من إنتاج النسل). فقد نصوا صراحة بأن للمرأة المسلمة الحق في المتعة الجنسية في زواجها[٦] . ولهذه النظرة نتيجة مهمة ترتبط بمنع الحمل وبالطلاق.

هذه هي الحقوق والنظرات المستقاة من القرآن الكريم ومن الاجتهاد التقليدي التي ينبغي أن نناضل لتقويمها وإعادة ترتيب مؤسسة الزواج الإسلامية وانسجاماً مع مبادئ التوحيد. وطالما أن النظام والمنطق الأبوي الديكتاتوري هو السائد فإن المرأة المسلمة ستكون محرومة من الحقوق التي منحها إياها الله سبحانه. وينبغي أن تفرض في الدول الإسلامية ومجتمعاتها مفاهيم العلاقات الأسرية وفق النصوص القرآنية، وبالتالي إلغاء البنية التي تعتمد النظام الديكتاتوري الأبوي في مؤسسة الزواج.

---

(١) انظر رضا (١٩٨٤، ٧ - ٢٠)؛ وانظر كذلك الحبري (١٩٩٧، ٦ - ٧)، والدخيل (١٩٨٩، ٤/٩٧ - ٢٩١).

(٢) القرآن (الروم: ٢١).

(٣) انظر أبو زهرة (١٩٥٧، ١٦٦)، وانظر كذلك البحث القيِّم للبناني (Bennani) (١٩٩٣، ٤٦ - ١٤٣). زيدان (١٩٩٤، ٧/٨ - ٣٠٢).

(٤) انظر الهامش ٢٣ أعلاه.

(٥) يرى بعض القضاة أن الزوجة مخولة بخادمة تخدمها إذا كانت غير معتادة لخدمة نفسها. انظر البرديسي (١٩٨٦، ٧ - ٣٠٦)، وكذلك الهامش (٢٣) أعلاه.

(٦) البرديسي (١٩٦٦، ٣٩ - ٤٠). وزيدان (١٩٩٤، ٧/٤٠ - ٢٣٩). وانظر كذلك العسقلاني (١٩٨٦، ٨٦ - ٢٨٥).

ولتحقيق هذه النتيجة ينبغي علينا أن ندرك حقيقة أن المنطق الأبوي محصن جداً في المجتمعات كافة، وأنه يصعب انتزاعه من جذوره. إلا أنه إذا تتبعنا الأسلوب والمنهج القرآني لتغييره فسنجد العديد ممن يؤيدونه من المسلمين وسنحقق نجاحاً باهراً دون أن نضحي بالتماسك الاجتماعي في المجتمعات الإسلامية.

فالقرآن في سعيه لإحداث تغيير يلجأ إلى ما يعرف الآن في الغرب بالإقرار الفعّال للمساواة. إذ لا يكفي في مجتمع أبوي الإعلان العام عن تساوي حقوق المرأة مع الرجل لحماية المرأة. وبالتالي، فقد منحت الحكمة الإلهية المرأة حماية أشد[١] . نذكر من بين أعظم هذه الحمايات مقدرة المرأة المسلمة على مناقشة عقد زواجها وتضمينه أية شروط لا تتعارض مع أهدافه[٢] . فعلى سبيل المثال يمكنها أن تضمن عقد زواجها رفض مغادرة زوجها لموطنها أو مدينتها[٣] . كما يمكنها أن تضع شرطاً يتضمن دعمها لمتابعة دراستها بعد الزواج. كما يمكنها أن تشترط على زواجها أن يعزز استقلالها المالي لا أن يدمره. ويمكنها تحقيق هذا الهدف عادة عن طريق مطالبتها بمهر عال[٤] .

لزوم المهر

٢٢- مع أن تفسيرات أبوية واستشراقية عديدة قد أساءت بل دمرت حقوق المرأة المسلمة في هذا المضمار، فإن قانون المهر كان واضحاً منذ البداية.

---

(١) نشير إلى أن التشريعات والقوانين الأبوية نجحت في إعادة تفسير هذه الحمايات وحولتها إلى قيود.

(٢) مغنية (١٩٦٠، ٢ - ٣٠١). انظر كذلك أبو زهرة (١٩٥٧، ٦٢ - ١٥٦).

(٣) مغنية (١٩٦٠، ٣٠١).

(٤) يستخدم لفظ الصداق أيضاً بدلاً من المهر في اللغة العربية. ويستخدم لفظ المهر غالباً في بلاد الشرق الأوسط. ومع هذا فإن لفظ الصداق هو المستخدم في القرآن الكريم. ﴿وَآتُوا النِّسَاءَ صَدُقَاتِهِنَّ نِحْلَةً فَإِنْ طِبْنَ لَكُمْ عَنْ شَيْءٍ مِنْهُ نَفْساً فَكُلُوهُ هَنِيئاً مَرِيئاً﴾ [النساء: ٤].

فالمهر مطلب لازم فرضه الله سبحانه على الرجل الذي يقدم على الزواج كدليل على التزامه الجاد وكإيماءة للرغبة فيه، وهو موضوع في غاية الأهمية بالنسبة للمرأة التي تعيش في هذا العالم ذي النظام الأبوي[1] . وفي الحقيقة فإن تقديم المهر لا يختلف عن العادة الغربية في تلبيس خاتم الخطبة كدلالة على الالتزام. إلا أن القانون الإسلامي حفظ للزوجة المستقبلية الحق في أن تحدد لزوجها المستقبلي المهر الذي تفضل. فقد ترغب إحداهن بمهر نقدي، في حين ترغب أخرى في أملاك معينة، ويعتمد ذلك على حاجتها النسبية بل وحتى ذوقها[2] . وتختار امرأة ثالثة شيئاً معنوياً كمهر لها كأن تطلب المزيد من التعلم. كل ذلك مقبول. وقد تطلب امرأة ذات دخل محدود مبلغاً من المال تشرع فيه عملاً ما خاصاً بها. وليس للزوج في هذه الحالة أي حق في الدخل الناجم عن ذلك العمل حتى ولو كان بحاجة لذلك ويعود قانونياً إلى أن المهر حق لها، ولها فقط[3] .

من أجل ذلك فإنه عندما حاول الخليفة عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه تحديد المهر اعترضت عليه امرأة مسنّة وغير معروفة وتحدته علناً وأخبرته بأنه لا

(١) المرجع السابق نفسه. وانظر كذلك أبو زهرة (١٩٥٧، ٧٠ - ١٦٩)؛ وزيدان (١٩٩٤، ٤٩/٧ - ٥٠، ٥٢).

(٢) انظر أبو زهرة (١٩٥٧، ٨١ - ١٧٣) وكذلك البرديسي (١٩٦٦، ٣٩ - ٢٣٨)، وزيدان (١٩٩٤، ٥٤ - ٥٨)، ومع هذا فقد حدد المشرعون حداً أدنى مقبولاً للمهر. ويناقش آخرون كذلك أنه إذا أقرت امرأة بأن مهرها كان أدنى من مستواها فإن بإمكان وليها أن يتدخل وأن يطلب مهراً مناسباً. وتنبع المحاكمة هنا بأن المهر يعكس وضع أسرتها (بما في ذلك شقيقتها التي قد تكون على وشك الزواج). كما أنه إجراء وقائي للمرأة التي يمكن أن تنجرف أمام العواطف، وبالطبع فهذه اعتبارات اجتماعية وليست دينية. وللاستزادة من هذا الأمر راجع أبو زهرة (١٩٥٧، ١٧٢)، والجزيري (١٩٦٩، ٤٩/٤ - ٥٠) (الذي يناقش الحاجة إلى الولي بسبب انجراف المرأة خلف عواطفها بحيث يمكن أن ترضى بمن دونها فيسيء إلى أسرتها).

(٣) انظر محمصاني في (١٩٦٥، ٩٥ - ٤٩٤). لاستعراض النقاشات حول الحقوق المالية للمرأة المسلمة واستقلاليتها المالية. انظر كذلك زيدان (١٩٩٤، ٥٢/٧، ٣٨/١٠ - ٣٣٣)، وأبو زهرة (١٩٥٧، ٧ - ٢٠٦).

يمكنه أن يحرم المرأة الحق الذي منحها إياه الله سبحانه وتعالى في القرآن الكريم. وكان أن سحب الخليفة عمر مقترحه فوراً[١].

يلجأ بعض النسوة أحياناً لشطر المهر إلى شطرين: مقدم ومؤجل، ويكون مقدم المهر عادة بسيطاً ورمزياً، وهو يستحق على الزوج قبل حفل الزواج. أما مؤجل المهر فعادة ما يكون أكبر قدراً. وما لم ينص تحديد تاريخ له فإنه يستحق على الزوج بعد الموت أو على إثر الطلاق. فإذا مات الزوج فإن مؤجل المهر يبقى في ذمته من تركته (ينبغي أن لا يلتبس الأمر مع حصة المرأة من الميراث في تركة الزوج[٢]. وإذا افترق الزوجان بالطلاق فيجب على الزوج أن يدفع مؤخر المهر بانحلال عقد الزواج. وهكذا فإن مؤجل المهر هو بمثابة نفقة الزوجة المطلقة في الولايات المتحدة الأمريكية. والحالات الوحيدة التي تفقد فيها المرأة حقها في مؤجل المهر نتيجة الطلاق هي الحالات التي تكون فيها مرتكبة للخطأ الذي يوصل إلى حل عقد الزواج[٣]. (انظر المقطع الخاص بالطلاق). وهكذا فسواء استحق دفع مؤجل المهر بسبب الوفاة أو بسبب الطلاق فإن مؤجل المهر يضمن للزوجة الأمان المالي.

فالمهر إذن ليس ثمن الزوجة كما يصفه البعض. وهو ليس مبلغاً من المال تدفعه المرأة لتحصل على زوج، كما أنه ليس مبلغاً يدفعه الزوج للحصول على زوجة. إنه جزء من عقد مدني يحدد الشروط التي تنتقل فيها المرأة من العزوبة ومن الفرص التي تقدمها لتصبح زوجة وتبدأ بناء أسرة. وهكذا فكما هو شأن الاتفاقات قبل الزفاف وعنده في الغرب فإن الاتفاق يعالج المواضيع ذات الاهتمام للزوجة المستقبلية ويقدم لها الضمانات المالية وغيرها. وباختصار فهو

---

(١) انظر الجوزي (١٩٨٥، ٣٧ - ١٣٦)، وكذلك غندور (١٩٧٢، ٦٨ - ١٦٧)، وزيدان (١٩٩٤، ٦٨/٧، ٧١ - ٧٢). لقد أصدرت بعض دول الخليج حديثاً قوانين وضعت حداً أعلى للمهر.

(٢) محمصاني (١٩٦٥، ٤٩٥). وانظر أيضاً أبو زهرة (١٩٥٤، ١٧٤).

(٣) أبو زهرة (١٩٥٧، ٦-٢٠٤). انظر كذلك زيدان (١٩٩٤، ١٣/٧ - ١١٢).

وسيلة لضمان الوضع الحسن للمرأة التي تدخل الحياة الزوجية في عالم يتصف بجور النظام الأبوي وعدم المساواة.

الوصاية

سبق أن ذكرنا أن الإسلام يرفض أن يصنّف المسلمون تصنيفاً طبقياً سواء أكان هذا التصنيف معتمداً على الجنس أو العرق أو الفئة. فكما ينص القرآن الكريم ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللهِ أَتْقاكُمْ﴾ [الحجرات: ١٣/٤٩] . وتعدُّ هذه الآية الكريمة معيار تصنيف الإنسان، وهو معيار يعتمد على الاختيار الخُلُقي للفرد[١] . بيد أن تعاليم الإسلام نزلت في عالم تتقاذفه البنى ذات المظهر الأبوي. وعليه، فبحسب مبدأ التدرج الذي ناقشناه أعلاه فإن الحل الإسلامي هو أن نضع آليات تساعد المرأة لتبحر في المياه الغرارة للعالم الذي تعيش فيه. وكان أن أقر مفهوم الولاية أو الوصاية كواحدة من هذه الآليات.

ففي الوقت الذي نؤكد فيه على حق المرأة لتقرير مصيرها ومعالجة أمورها في شتى مجالات الحياة، فقد زود الإسلام حديثات السن واللاتي يفتقرن إلى الخبرة بوسيلة حماية إضافية، وهي آلية المشورة، وذلك بأن تطلب النصح من والدها (أو أحد أقربائها الذين تربطهم بها علاقة مماثلة) بشأن زوجها المستقبلي. تسمى هذه الآلية بالولاية[٢] . يفهم من هذا أن الوالد بوصفه ذكراً

---

(١) إن الخيارات الفردية هي مطلب سابق للمسؤولية الشخصية. ولا يمكن لمسؤولية كهذه أن تنشأ بصفة عادلة إذا كانت أعمال الفرد غير ناتجة عن حرية الاختيار. إن القرآن الكريم يؤكد على مبدأ المسؤولية الفردية في آيات عديدة. نذكر منها على سبيل المثال قوله تعالى: ﴿... ولا تَكْسِبُ كُلُّ نَفْسٍ إلاَّ عَلَيْها ولا تَزِرُ وازِرَةٌ وِزْرَ أخرى ثُمَّ إلى رَبِّكُم مَرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِما كُنْتُم فيهِ تَخْتَلِفونَ﴾ [الأنعام: ٦:١٦٤]. كما يعبر عن هذا المبدأ في القرآن الكريم في المواضع التالية: [الإسراء: ١٥/١٧، الزمر: ٧/٣٩، النجم: ٣٨/٥٣]. وغيرها.

(٢) أبو زهرة (١٩٥٧، ٣٤ - ١٣٢). انظر كذلك، مَغْنِيّة (١٩٦٠، ٣٢١)؛ زيدان (١٩٩٤، ٣٤٥/٦).

متمرساً يعدُّ مؤهلاً في وضع يؤهله لتنوير ابنته، التي ربما تكون حديثة السن أو ساذجة، بشأن زوج المستقبل (الذكور الآخرين). بيد أنه في نهاية الأمر، وبحسب إحدى المدارس الفكرية (المذهب الحنفي)، فإن البنت حرة، فقد لا تأخذ بنصيحة والدها، وبالتالي تتخذ قرارها بنفسها حيث أن رأي الوالد في نهاية المطاف هو رأي استشاري وحسب[١].

ومع ذلك خضع الحنفيون لمؤثرات النظام الأبوي في ذلك الزمن، فمنح الأب حق منع ابنته العازية (وبالتالي البريئة) من الزواج من زوج المستقبل غير الكفء[٢]. كما أنهم عرفوا موضوع الكفاءة اعتماداً على أسس طبقية أو عرقية. كما عرف مشرعون آخرون هذا المفهوم اعتماداً على آية قرآنية ترتبط بالتقوى ولكنهم بعد ذلك منحوا الوالد قوة السلطة بدلاً من قوة المشورة[٣] ففي مجتمع إسلامي حلت فيه تاريخياً منهجية السلطة الحاكمة محل منهج المشورة السياسية والاختيار لا يُستغرَبُ أن تتأثر الأسرة بهذه المؤثرات ذاتها. والآن بما أن المواطنين في العالم الإسلامي يطالبون بالديموقراطية الإسلامية الكاملة، وهو ما تخولهم إياه التوجيهات الإلهية، فإنه لا يمكن أن تطالب المرأة بأقل من ذلك.

تنظيم الأسرة

ثمة مظهر آخر لحماية مصالح المرأة بصورة خاصة وفي المجتمعات الإسلامية عموماً ألا وهو موضوع تنظيم الأسرة، فالقيم الإسلامية لبنية الأسرة تشجع على إنجاب النسل شأنها شأن القيم اليهودية والنصرانية. إلا أن القانون الإسلامي يختلف عنهما في ترك الحرية في مجال تنظيم الأسرة، ويشترك الإسلام مع كل من المسيحية واليهودية في أمر السماح بتحديد النسل، فلقد مارس بعض

(١) أبو زهرة (١٩٥٧، ١٣٠). انظر كذلك، زيدان (١٩٩٤، ٦/٣٤٥).
(٢) أبو زهرة (١٩٥٧، ١٣٠، ٤٦ – ١٣٦).و كذلك زيدان (١٩٩٤، ٦/٣٤٥).
(٣) انظر مغنية (١٩٦٠، ٣٢٦) لاستعراض المذاهب الفكرية الخمسة حول هذا الموضوع.

الصحابة في المجتمع الإسلامي العزل في عصر النبي محمد ﷺ. وفي الحقيقة فإن نبي الله محمد ﷺ كان على علم بأن بعض الصحابة بما في ذلك صهره علي كرم الله وجهه مارس العزل ومع ذلك فلم يمنعه(١).

وقد أباح الغزالي وهو قاض معروف في القرن الخامس عشر منع الحمل. وقد أجرى مقارنة بين الجماع والعقد، وبيّن أن العقد يقوم على العرض والقبول، فإذا ما رفض العرض فيمكن سحبه(٢).

بل إنه يؤكد على أن بإمكان المرأة أن تمارس منع الحمل للحفاظ على جمالها وعدّ ذلك أمراً مكروهاً إذا كان المقصود هو تجنب إنجاب الإناث(٣)، إلا أن المشرعين اشترطوا لممارسة العزل رضى الزوجة عن ذلك، بل إن بعضهم يقرون بأنه إذا مارس الزوج العزل دون رضى الزوجة فإن عليه دفع غرامة لأنه يحرمها بذلك من اللذة الجنسية وهو حقها الذي لا جدال فيه(٤).

تبنى معظم المشرعين حتى وقت حديث وجهة نظر متحررة في موضوع الإجهاض الذي يوازن بين حقوق المرأة وحقوق الطفل، وميزوا فترة الحمل الأولى التي يمكن أن تنهى بحسب الرغبة وبين فترة لاحقة التي ينفخ فيها الروح في الجنين، ويقرر المشرعون أنه عندما تنفخ الروح في الجنين فإنه ينبيغي أن تبني معايير مشددة للسماح بالإجهاض (كأن ينعكس الحمل على صحة الأم). أما حديثاً واعتماداً على معلومات طبية فإن المشرعين تبنوا وجهة النظر القائلة بأن الجنين تنفخ فيه الروح بعد الحمل، ومن المرغوب فيه أن تنظر الطبيبات المسلمات والمشرعون من جديد في هذا الأمر للوصول إلى قرار بشأن صحة هذا الاتجاه أو عدمه.

---

(١) انظر العسقلاني (١٩٨٦، ٨٦-٢٨٥)، ولمزيد من التفاصيل حول هذا الموضوع انظر الحبري أ/١٩٩٣.

(٢) انظر الغزالي (١٩٣٩، ٢/٥٣) ومسلم (١٩٨٣، ١٨)

(٣) انظر الغزالي (١٩٣٩، ٢/٥٣-٥٤) يعتمد هذا الموقف على آيات قرآنية مثل [النحل ١٦/٥٨]، [التكوير: ٨١/٨-٩].

(٤) عمران (١٩٩٢، ٥٦-١٥٥)، ومسلم (١٩٨٣، ٣٢).

الإعالة

يُخوِّل التشريع الإسلامي التقليدي الزوجة بحق الإعالة من زوجها، حتى لو كانت مستقلة مالياً تماماً وليس له أن يطلب منها أن تنفق أية نفقة إلا إذا شاءت[١] .

أضف إلى ذلك أنه ليس من واجب المرأة أن تقوم بأي عمل منزلي مع أنها قد تلتزم بعمل كهذا طوعاً[٢] ، ويقر بعض المشرعين التقليديين بأن من حق الزوجة أن تنال أجراً على ما تبذله من أعمال منزلية طوعاً[٣] .

يستند قانون الإعالة إلى القرآن الكريم، إلا أنه لسوء الحظ فقد استخدم لتأكيد تميز الرجل على المرأة، فالقرآن الكريم ينص على قوامة الرجل على المرأة شريطة أن يحقق الرجل شرطين[٤] . أولهما أن يكون الرجل معيلاً مالياً للمرأة، بمعنى أنه

---

(١) الجزيري (١٩٦٩، ٤/٥٦٣، ٥٨٢،٥٨٤)، يذكر من بين أمور أخرى أن الزوج إذا عجز عن إعالة زوجته، فإن ما تنفقه يكون ديناً في عنقه حتى ولو كانت غنية)؛ وانظر أيضاً المحمصاني (١٩٦٥، ٤٩٥)، وزيدان (١٩٩٤، ٤/٢٩٠-٢٩١، ٢٩٧)، إضافة إلى أنه لو أعطى الزوج زوجته نفقة الإعالة للطعام والإكساء، مثلاً، فهي حرَّة في أن تصرف المال كما تشاء وليس بالضرورة لشراء الطعام والكساء طالما أنها لا تؤذي نفسها ولا تضعفها ولا تخل بلباسها الملائم ٧/١٥-٢١٤.

(٢) انظر البرديسي (١٩٦٦، ٧/٣٠٦) والبِّناني (١٩٩٣، ١٤٣)، وكذلك زيدان (١٩٩٤، ٧/٨-٣٠٢) لاستعراض هذا الموضوع بالتفصيل.

(٣) انظر الهامش (٤٨) أعلاه، والسرخسي (١٩٨٦، ٥/٣٨-١٨٢) والبِّناني (١٩٩٣، ٦٦-١٦٥)، وأبو زهرة (١٩٥٧، ٦٦-١٦٥)، ومن أحل وجهات نظر مخالفة انظر البِّناني (١٩٩٣، ٤٥-١٤٤)، وزيدان (١٩٩٤، ٧/٨-٣٠٢) لاتجبر المرأة في أية حال، أن تطبخ (زيدان ١٩٩٤، ٧/٢٠٧).

(٤) تنص الآية على مايلي: ﴿الرِّجالُ قَوَّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ﴾ [النساء: ٤/٣٤]، لقد تركت الكلمة العربية كما في المواقع التي تكون بها لأن ترجمتها مشكوك فيها، إذ فسرت كلمة قوامة بمعنى ((الحُماة)) أو حتى بمعنى رؤساء. انظر زيدان (١٩٩٤، ٧/٢٧٧) حيث يقول: ((إن قوامة الرجل هي ضرب من التأديب والحماية، فهو ولي أمرها وهو يأمر وينهى كما يفعل الأولياء بما يملكون وهو رئيسها وحاكمها ومؤدبها إذا نشزت))، ولقد فسرت لفظة ((بما)) بمعنى ((بسبب))، وكلاً من هذين التفسيرين حمل معنى النظام الأبوي للآية الكريمة، ولقد تفحصت هذه الآية في الحبري ١٩٩٧، وأشرت إلى أن المعنى الأصح للفظة ((بما))، كما هو واضح في قواميس اللغة العربية القديمة يحمل معنى الشرطية المؤقتة أو غير ذلك، -

إذا كان لا يتحمل مسؤوليتها المالية فعندها لا ينبغي عليه أن يتدخل بشؤونها وبأن يلح عليها في النصح، ثم إنه ينبغي أن يتصف الرجل بالكفاءة الملائمة (من مال ومنزلة وخبرة وغير ذلك) لتقديم النصح الذي تحتاجه المرأة للوصول إلى قرار تفتقر إليه (عند تلك النقطة)، وبدون هذين الشرطين (اللذين يمكن أن يتعرضا من وقت لآخر ومن قرار لآخر) فإنه لا يحق للرجل أن يمارس النصح والقوامة والرعاية على المرأة[1] .

ونظراً لأن الإسلام نزل في وقت ساد العالم فيه النظام الأبوي فقد عمد إلى الإقرار الفعَّال للمساواة لحماية المرأة، ولقد حمت الآيات الكريمة المتعلقة بالإعالة المرأة من الفقر. كما أكدت بوضوح أن الرعاية وحدها لا تكفي كي يتمتع الرجل بالقوامة على المرأة. فالشرط القرآني الثاني قيد ذلك وحدده بمن يقوم بتقديم النصح والرعاية للمرأة وبالتالي فقد شكل هذا الشرط قيداً للممارسات الجارية وهو ليس بمثابة تنزيل لأي حق جديد. ولابدّ أن بعض المشرعين أدركوا ذلك الفرق إلا أنهم حاولوا اللف والدوران حوله.

إنهم يقولون بأن الشرط الثاني للقوامة محقق دوماً وذلك لأن الله سبحانه وتعالى ميز جنس الرجل على جنس المرأة من حيث القوة البدنية والذكاء[2] . وهكذا فالرجال مخولون بالقوامة دوماً على المرأة، أضف إلى هذا أن المشرعين فسروا

- وأشرت كذلك إلى أن كلمة قوامة لها عدة معان ومن بين معانيها مجرد ناصح. واستنتجت بأن دور الذكر كناصح للأنثى مشروط بـ:

١-أن يملك أكثر منها (معرفة ومالاً وسلطة أو أي أمر آخر تحت تصرفه في ذلك الزمان بحيث يكون أفضل منها حالاً وأهلاً لأن ينصحها ويساعدها).

٢- دعمه لها مالياً، فإذا افتقر الذكر إلى أي من هذين الشرطين في أي زمان فإن الرجل لا يبقى يتمتع بالقوامة على المرأة في ذلك الزمان، وفي الحقيقة فإنَّ عليها أن تنصحه كولي عليه فيما إذا حققت ذات الشروط، وقد نص القرآن الكريم: ﴿وَالْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِنَاتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَاءُ بَعْضٍ﴾ [التوبة: ٩/٧١].

(١) الحبري (١٩٩٧، ٢٦-٣٤).

(٢) انظر رضا بلا تاريخ (٢/٣٨٠، ٥/٦٧-٦٩)، وكذلك زيدان (١٩٩٤، ٧/٩-٢٧٧).

القوامة بمعنى التسلط والسيطرة الأسرية وذلك انسجاماً مع روح العصر والـذي عاشوا فيه.

لقد ذكرت حتى الآن أنه لا أساس في القرآن الكريم لفرضية النظام الأبوي أو التفوق أو التفسير الفاشستي للقوامة [وهو التفسير الذي يخضع فيه الفرد وحقوقه إخضاعاً كاملاً لمصلحة الدولة]، ومع هذا فإن ما قدمته يستجيب للفرضيات التقليدية حول المرأة ودورها في الأسرة، إن توجه النظام الأبوي الجديد بهذا الشأن هو توجه لسوء الحظ أكثر اضطراباً.

فقد ورد في مشروع القانون العربي الموحد للأحوال الشخصية أن على المرأة الموسرة أن تدعم زوجها المحتاج[1] . فالصياغة الحديثة تتجاوز حدود ما يدافع عنه معظم المشرعين من حيث أنها تحمّل المرأة عبئاً إضافياً، كما أنها لا تمنح المرأة أي ضمان إضافي جديد مقابل ذلك، وفي عالم يتسم بالنظام الأبوي الأعمق الذي يطلب من المرأة أن تتقاسم ثروتها مع زوجها ربما تصحوا المرأة يوماً لتجد نفسها مطلقة أو أرملة وقد استنفدت ثروتها. وفي حالة كهذه سوف تفقد المرأة الفرصة الحقيقية لاسترداد ما أنفقته أو تعويض ما صرفته خاصة في ضوء العوائق القانونية وغيرها التي تواجه المرأة لدى بحثها عن عمل خارج المنزل.

بالرغم من كل الحقوق التي يضمنها الإسلام للمرأة فإن الرجال يستغلون المرأة دون منحها أي مقابل لقاء عملها في تدبير المنزل. أضف إلى هذا فإنهم لا يتوقعون منها أن تنتج لهم ورثتهم، وإنما يتوقعون منها كذلك أن ترعى هؤلاء الورثة. انظر على سبيل المثال قائمة الواجبات المترتبة على المرأة في مشروع القانون وهي القائمة التي تتضمن رعاية الطفل[2] . ومع هذا فإن معظم

---

(١) انظر مشروع قانون الأحوال الشخصية العربي الموحد، المادة ٥٢، (١٩٨٥).

(٢) المصدر السابق نفسه، المادة ٤٣.

المشرعين المسلمين لا يطلبون من المرأة المسلمة أن ترعى أطفالها باستثناء الحفاظ على حياة الطفل[١] . وبدلاً من ذلك فإن على الزوج أن يسترضع لوليده (أو أن يؤمن الحليب له) إذا لم ترغب الأم في إرضاع وليدها. وإذا ما طلق الرجل زوجته، وقامت هي برعاية وليدها بعد الطلاق فإن المشرعين يجمعون على أن من حق الزوجة أن تنال أجراً مقابل تلك الرعاية[٢] . وعليه فإن جزءاً لا بأس به من قانون الأسرة في البلدان المسلمة يتأثر بالعادات المحلية وبتقاليد النظام الأبوي رغم تنكره تحت اسم ((قانون الأسرة الإسلامي)).

تعدد الزوجات

لقد تناول الكتّاب الغربيون موضوع تعدد الزوجات واعتبروه من أشد الممارسات الإسلامية حاجة للجدال. ومن المثير حقاً أن تجد أن التوجيهات القرآنية تحث على عدم التعدد، ثمة آيتان قرآنيتان بهذا الصدد تقول أولاهما: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تُقْسِطُوا فِي الْيَتامَى فَانْكِحُوا ما طابَ لَكُمْ مِنَ النِّساءِ مَثْنَى وَثُلاثَ وَرُباعَ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاّ تَعْدِلُوا فَواحِدَةً أَوْ ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ ذَلِكَ أَدْنَى أَلاّ تَعُولُوا﴾ [النساء: ٣/٤]. وأما الثانية فتبين أن الرجال لايستطيعون تحقيق العدل بين النساء عندما يتزوجون أكثر من واحدة مهما حاولوا[٣] .

---

(١) انظر أبو زهرة (١٩٥٧، ٥-٤٠٣) وكذلك زيدان (١٩٩٤، ٩/٨٠-٤٧٥) اللذان يوضحان الجوانب القضائية المختلفة حول هذا الموضوع، فالمذاهب الحنفية والشافعية والحنبلية تقرر بأن على المرأة واجب ديني ولكنه ليس قانونياً لرعاية طفلها سواء أكانت زوجة لأبيه أو مطلقة منه، وليس من حق الزوج أن يكرهها على رعاية الطفل. إلا أنه مطلوب من الأم أن ترعى الطفل إذا رفض الطفل كل البدائل أو إذا فقدت البدائل، أما المذهب المالكي فيطلب من الأم أن ترعى وليدها ما لم تكن من فئة راقية أو من عائلة مثقفة لا يقوم أمثالها برعاية أطفالهن.

(٢) أبو زهرة (١٩٥٧، ٥-٢٠٤) وانظر كذلك زيدان (١٩٩٤، ٩/٩٢-٤٨٥) وتنص هذه الفقرة أيضاً على ما يتفق مع المذهب المالكي الذي يقول إن المرأة النبيلة التي ترضع ولدها وترعاه لها حق التعويض عن ذلك على الرغم من أنها مازالت على ذمة زوجها (٩/٤٨٦).

(٣) سورة النساء: ٣/٤.

﴿وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوهَا كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ غَفُوراً رَحِيماً﴾ [النساء: ١٢٩/٤].

لقد فسر بعض المشرعين المسلمين الآية الأولى على أن من حق الرجل أن يتزوج أربعة نساء شريطة أن يكون عادلاً معهن. وبتبني هذا التفسير أهمل المشرعون الشطر الأول من الآية الذي يشترط السماح بذلك في وقت التنزيل ألا وهو وجوب العدل والإحسان لمعاملة اليتامى اللواتي قد يأخذهم الرجل تحت حمايته[1] . كما أن هؤلاء المشرعين أهملوا الشطر الأخير من الآية التي تقرر بأن اعتبارات العدالة تجعل من المفضل أن لايتزوج المرء أكثر من زوجة واحدة، وبالتالي فإن هذا الشرط الأساسي فسر كما لو أنه قاعدة عامة. إن أحد هذين الشرطين أهمل تماماً، في حين آل الشرط الثاني إلى ممارسة العدل في المعاملة والإعالة بين الزوجات[58]. كما أهمل هؤلاء المشرعون الآية الثانية التي تصرح بوضوح بأن الرجال غير قادرين على تأمين الشرط السابق ليمارسوا تعدد الزوجات ألا وهو العدل والإحسان[2] .

وقد استنتج مشرعون آخرون أن القرآن الكريم كان واضحاً في الدفاع عن نظام تعدد الزوجات كقاعدة عامة. إذ أضافوا أنه إذا كان تعدد الزوجات يسبب أذى للزوجة الأولى فإنه ينبغي اجتنابه تماماً وعدّوه حراماً[3] . ولقد أشار

(١) ﴿ وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّسَاءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ﴾ [النساء: ١٢٩/٤].

(٢) البخاري، (بلا تاريخ، ١١٧/٣].

(٣) انظر البدريسي (١٩٦٦، ٣٨) وكذلك المحمصاني (١٩٦٥، ٤٧١) الذي قرر بأن روح الشريعة الإسلامية يقضي بالحد من ممارسات الجاهلية في تعدد الزوجات ويحذر منه، فقد وضعت الشريعة الإسلامية شروطاً على ممارسة تعدد الزوجات وهي شروط يتعذر تحققها، وبالتالي فالمحمصاني يقول بأن العديد من المشرعين استنتجوا بأن الأحوط هو تزوج امرأة واحدة وأن الزواج من أكثر من امرأة واحدة مكروه، انظر كذلك زيدان (١٩٩٤، ٢٨٧/٦، ٩٢-٢٩١) الذي يستعرض هذه الأمور ولكنه يستحسن مع ذلك التعدد.

العديد من المشرعين التقليديين إلى حق المرأة بأن تنص في عقد زواجها على شرط تلزم فيه زوجها المنتظر عدم تعدد الزوجات[1].

ومع هذا فإن نظام تعدد الزوجات يمارس في المجتمعات المسلمة كدليل على السيطرة المالية والجنسية، فهو بحد ذاته شبيه بالممارسات الغربية التي يتم بموجبها اتخاذ خليلات أو معشوقات خارج إطار الزواج. وهو جزء من النظام الأبوي وليس ديناً. بيد أن رجال الدين الذين حاولوا انتقاد هذه الممارسات أو تغيير القانون اتهموا بأنهم خضعوا للنفوذ الغربي، ويشهد على ذلك الهجوم الذي تعرض له نظام الأحوال الشخصية التونسي[2].

إن انتقادات المستشرقين الجدد الغربيين للإسلام والذين يدَّعون أنهم نقاد يدعون إلى مساواة الرجل بالمرأة لم تستطع أن تحقق شيئاً سوى تعقيد مهمة المرأة المسلمة، فقد تسلح هؤلاء النقاد بالشعور بالتفوق وبالسيطرة الثقافية أكثر من الرغبة في مساعدة الأنثى ((الأخرى)) (أي المرأة المسلمة). ومما يكشف موقف المستشرقين الجدد بوضوح هي حقيقة أنه لا يقدِّم في الندوات الدولية سوى الأنماط السلبية المشوهة للنساء المسلمات. أضف إلى ذلك أن هؤلاء الغربيين ((الليبراليين)) أخذوا على عاقتهم ((شرح)) الإسلام وانتقاد القرآن الكريم وتحديد أولويات المرأة المسلمة ومتطلباتها متجاوزين اعتراضاتها ومتجاهلين احتجاجاتها على ذلك. إن مهاجمة الإسلام من معلقين منحازين غير أكفاء يغيظ مشاعر المسلمين المتدينين ذكوراً وإناثاً بغض النظر عن توجهاتهم ووجهات نظرهم.

والأمر الأهم والأخطر هو أنه في الوقت الذي تناضل فيه المرأة المسلمة في اللقاءات الدولية لطرح قضايا أساسية من قضايا الحياة والتطور كالجوع والماء

---

(١) انظر الجزيري (١٩٦٩، ٤/٨٧-٨٩) وكذلك زيدان (١٩٩٤، ٦/١٣٣، ٢٩٢).

(٢) يستقي القانون التونسي تعاليمه من تفسير حديث للإسلام. انظر رحمان (١٩٨٠، ٤٥١).

والحرب والمرض فإن المرأة الغربية التي تتبنى النظام الأبوي تضع في أولى اهتماماتها موضوع الحجاب وختان البنات وتعدد الزوجات وتجعلها شغلها الشاغل، بل إنهن اخترن وموّلن بعض النساء المسلمات العلمانيات للتكلم باسم غيرهن من النساء المسلمات. وغني عن القول بأن هجوم المستشرقين الجدد هذا على الإسلام مسّ الحقوق المدنية للمسلمين في الدول الغربية وسمم البئر للمرأة المسلمة التي تبحث عن الحقوق الإسلامية التي منحها إياها الخالق سبحانه وتعالى في المجتمعات التي تعيش فيها. ولسوء الحظ فقد نفّر هذا الوضع العديد من النساء المسلمات من حركة النساء الغربيات.

الزواج من غير المسلمة

لقد أضحى الزواج في هذا العالم المتقلص باستمرار بين أصحاب الديانات المختلفة أمراً مألوفاً يومياً. وبما أن الإسلام يحترم الديانتين الإبراهيميتين الاثنتين فإن الزواج المتبادل بين الديانات الثلاث مسموح في الإسلام إلا عندما يتعلق بزواج الأنثى المسلمة[١].

٤٦- يقر المشرعون المسلمون بأن المرأة المسلمة لايمكنها أن تتزوج غير المسلم وفق عقد إسلامي صحيح[٢]. وقد فسر المشرعون نص القرآن المتعلق بالزواج من أهل الكتاب على أنه محصور بالرجال[٣]. واستعملت آيات أخرى لتؤكد هذا المعنى، ومع هذا فإن بعض المشرعين يخالفون هذا الرأي ويقولون بأن منع

(١) قال الله تعالى: ﴿لا يَنْهاكُمُ اللَّهُ عَنِ الَّذِينَ لَمْ يُقاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: ٨/٦٠].

(٢) الحبري ب (١٩٩٣، ٦٦:٦).

(٣) قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ الطَّيِّباتُ وَطَعامُ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ حِلٌّ لَكُمْ وَطَعامُكُمْ حِلٌّ لَهُمْ وَالْمُحْصَناتُ مِنَ الْمُؤْمِناتِ وَالْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ مِنْ قَبْلِكُمْ إِذا آتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسافِحِينَ وَلا مُتَّخِذِي أَخْدانٍ وَمَنْ يَكْفُرْ بِالإِيمانِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الآخِرَةِ مِنَ الْخاسِرِينَ﴾ [المائدة: ٥/٥]

زواج المرأة المسلمة من غير المسلم يستند إلى أسس ثقافية تراعي الطبيعة الأبوية للمجتمعات[١] . ولاتستثنى المؤسسة الأسرية من ذلك.

يدرك المشرعون الطبيعة الأبوية لمؤسسة الزواج ويقررون بأن الديانات الأخرى منعت التزاوج بين أنصار الديانات المختلفة. وهم يخشون أن هذه العوامل مجتمعة في الزواج من أصحاب الديانات الأخرى عندما تدين الزوجة بالإسلام قد يحرم المرأة المسلمة من حقها في ممارسة ديانتها بحرية. ولذا فقد ركزوا على تقديم الحماية للمرأة المسلمة لدرجة أنهم حظروا عليها الزواج من غير المسلم[٢] .

ومع أن ممن ينظرون على أن هذا الحظر ليس مصدره القرآن هم أقلية فإن العلل فيه تكمن في اجتماع الأمور المذكورة أعلاه. وبالتالي فإن الحظر قد يتغير عند زوال العلة[٣] . وهنا يغدو السؤال الهام هو: هل زالت علة هذه القاعدة؟ إنني لا أظن كذلك.

ومع هذا فقد تستاء النساء المسلمات من وجهة نظر المشرعين بشأن هذه النظرة للحماية وفي الحقيقة فإن البعض يشعر بأن زواجهن [من غير مسلم] سيكون مختلفاً ويستمتع بالمساواة أكثر مما هو موجود في المجتمع ككل. وإذا تبنت هؤلاء النسوة هذا المنهج فسيواجهن الاعتبارات ذاتها التي سيواجهها الرجل في الزواج من امرأة على غير دينه ألا وهو التربية الدينية للأطفال، ففي الديانة الإسلامية يعتبر الأب أو الأم مسؤولاً تجاه ربه فيما يتعلق بالتوجيه الديني لطفله أوطفلته حتى يبلغ سن الرشد. ولقد عجز العديد من المسلمين ممن تزوجوا نساء على غير دينهم من الوفاء بهذا الواجب خاصة عندما يعيشون في مجتمع الغلبة العددية فيه لغير المسلمين. فهذه الحقيقة إذن، تعد مسألة اهتمام

---

(١) للإطلاع على المزيد انظر رضا (بلا تاريخ ٣٥١).

(٢) انظر الحبري (١٩٩٣ب)، وكذلك زيدان (١٩٩٤، ٧/٦-١٠) الذي بين أن الآية [٢٢١] من سورة البقرة تحرم زواج المرأة المسلمة من غير المسلم مهما كانت ديانته.

(٣) انظر الحبري (١٩٩٣ب، ٦٦-٦٧)، والمحمصاني (١٩٦٥، ٤٧٩)، إنهما يؤكدان على أن مبدأ التشريع الذي يقوم على العلّة، يتبع حود العلة أو انعدامها.

فيما يتعلق بمعارضة الزواج المتبادل بين أتباع الديانات المختلفة في مثل هذه الظروف.

وأضيف إلى أن حالات جديدة تسوغ إعادة النظر في موضوع السماح قانونياً للمسلم بالزواج من غير المسلمات، فقوانين الوصاية الأمريكية تعطي حق الوصاية للمرأة على الرجل. والعديد من الرجال المسلمين طلقوا زوجاتهم غير المسلمات قد فقدوا وصايتهم على أطفالهم وبالتالي من المقدرة على تقديم التوجيه الروحي الخاص بالمسلمين لهم. يتضح من هذا أن المسلمين الذكور في المجتمع الأمريكي يخضعون لمشاكل تنشأ عن الزواج ممن لا تعتنق ديانتهم وبالتالي فهم يستحقون اهتمام وحماية المشرعين المسلمين.

الطلاق

الطلاق في الإسلام سهل نسبياً ويعد نتيجة لوجهة نظر وضحها القرآن على الزوجين أن يعيشا في ظل شروط متساوية أن يتعاشرا بالمعروف أو يفترقا بإحسان ﴿فَإِمْسَاكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسَانٍ﴾ [البقرة: ٢/٢٢٩][1] . إلا أن الممارسات القضائية الحالية يمكن أن تجر المرأة في الأسرة إلى المحاكم لعشرات السنين قبل أن يحكم لها بالطلاق. وهذه حالة مهينة وخاصة أن الأحكام القضائية تعطي المرأة الحق لأن تطلب الطلاق من زوجها إذا لم يقربها لمدة تزيد على أربعة أشهر[2] .

---

(١) الطرفان عليهم أن يتمسكا معاً بالعشرة الطيبة، أو أن ينفصلا بإحسان (القرآن: البقرة ٢/٢٢٩]

(٢) أبو شقة (١٩٩٠، ٦/٢٣٣)، يذكر عن ابن تيمية بأن بعض القضاة ينظرون إلى الجماع على أنه واجب الزوج مرة في كل أربعة أشهر. ويحدد آخرون الفترة حسب حاجة الزوجة واستطاعة الزوج. ويفضل ابن تيمية المنهج الأخير، وتستند وجهات النظر التي تفترض أن هذا الأمر هو واجب الزوج على أن ذلك يوفر للزوجة حاجاتها الجنسية ويسهل عليها أن تبقى عفيفة طاهرة. ومن أجل ذلك يحبذ الغزالي أن يطأ الزوج زوجته مرة كل أربع ليالٍ (بافتراض أن للزوج أربع زوجات) ٢/٥٢. وقد منح القضاة الزوجة حق التفريق إذا توقف الزوج عن وطئها لزمن مديد، زيدان (١٩٩٤، ٨/٤٣٩).

ثمة طرائق مختلفة للطلاق في الإسلام، يمنح عقد الزواج المعياري الحالي الذكر حق الطلاق بشكل أتوماتيكي. ومع هذا يمكن لعروس المستقبل أن يكون لها حق التفاوض مع العريس المستقبلي على إضافة شرط يمنحها حقا مماثلاً إذا أحيطت بذلك علماً. إلا أنه لسوء الحظ لا يتم إعلامهن بهذا الحق، أضف إلى هذا أنه لا يتاح لكل امرأة أن تتفاوض بشأن شروط الزواج الذي ترغب فيه.

ويمكن للمرأة التي لا تحمي نفسها في عقد الزواج أن تطلب الطلاق من زوجها في ظروف متباينة، بما في ذلك العنف المنزلي والتقصير في النفقة. وكما هو الشأن في الدول الغربية فإن القضاة يلعبون دوراً حاسماً في تحديد السلوك العنيف للزوج وعما إذا كانت تلك السوية تتطلب تدخل المحكمة أم لا. حيث أن هذه السويات تختلف من بلد لآخر. ففي اليمن مثلاً يكفي أن تكره المرأة زوجها دون أي سبب آخر ليعتبر ذلك أساساً كافياً للطلاق أو لفسخ عقد الزواج[١]، أما في الأردن والكويت فتعد الإساءة الكلامية كذلك سبباً من الأسباب الداعية إلى الطلاق شرعاً[٢].

أضف إلى ذلك أن المرأة المسلمة التي لم تحتفظ لنفسها بحق الطلاق يمكن أن تفعل ذلك عن طريق المخالعة، وفي هذا النوع من الطلاق تعيد الزوجة المهر لزوجها كي تضع حداً للزواج. ويستند هذا الحكم عن حادثة حصلت على عهد النبي[٧٢]. إلا أنه منذ ذلك الحين، فإن معظم الأقطار الإسلامية تطلب

---

(١) أصدر الرئيس اليمني القانون رقم ٢٠ لعام ١٩٩٢م المتعلق بالأحوال الشخصية، الكتاب ٢، الفصل الأول، المادة ٥٤.

(٢) نص قانون الأحوال الشخصية الأردني القانون المؤقت رقم ٦١ لعام (١٩٧٦م)، الفصل العاشر، المادة ١٣٢، والقانون الكويتي رقم ٥١ لعام (١٩٨٤م) المتعلق بالأحوال الشخصية الجزء الأول، الكتاب الثاني، العنوان ٣، المادة ١٢٦ على أن الأذى هو من النوع الذي يجعل من المستحيل على النساء نظيرات الزوجات الاستمرار بالعلاقة.

رضى الزوج بالخلع حتى تأخذ المخالعة مجراها[1]، وقد جعل هذا المطلب الأخير في هذا الصنف من الطلاق باهظ الثمن لأن العديد من الأزواج يساوم في الأمر حتى يرضى.

باختصار فإن التشريع الإسلامي وممارسات المحاكم في هذا المجال تنحاز لصالح الرجل الأمر الذي يتطلب إنعام النظر والإصلاح الملحّ والضروري.

الاستنتاجات

إن الخالق سبحانه هو مانح التشريع، والله سبحانه خلق جميع الخلق من ذكر وأنثى ومن شعوب وقبائل من نفس واحدة ليتعارفوا فيما بينهم، إلا أن الله سبحانه يقيّمنا بحسب تقوانا له. وفي ضوء علاقاتنا الإنسانية علينا (ذكوراً وإناثاً) أن ننهج في حياتنا منهج التقوى، ولا ينسجم مفهوم التسلط والسيطرة مع التقوى. فالتسلط هو نتيجة لمنطق شيطاني وليس حكمة ربانية. وبالتالي فإن جميع القوانين التي تقود إلى التسلط على المرأة بأن تحرمها من التساوي في الحقوق ينبغي أن يعاد النظر فيها كي تعكس المبدأ القرآني القاضي بالتساوي الإنساني. لقد ناقشت في هذا الفصل وألقيت الضوء على بعض جوانب النظام الأبوي في قانون الأسرة. وتبقى هناك نواح أخرى عديدة داخل الأسرة وخارجها تتطلب المعالجة الملحّة والضرورية، واضح أننا نحتاج إلى تكريس وقت أطول بكثير وجهد أكبر لمناقشة الجوانب المختلفة من التشريع التقليدي الذي نتبناه والذي يعتمد على التسلط والقمع. ونحتاج كذلك أن نسهم في تطوير التشريع الإسلامي ليغدو أفضل اعتماداً على المنطق الرباني.

* * *

(١) قانون الأحوال الشخصية الباكستاني يقدم استثناء ملحوظ، انظر: هودسينكون (١٩٨٤: ٩٦-٢٧١)، وتسمح بعض الأقطار كاليمن بالطلاق الشرعي أو بالخلع إذا حصلت الكراهية دون أن تلجأ المرأة لطلب المخالعة، انظر رقم (٧١) أعلاه.

الفصل الرابع

الهوية الذاتية للمرأة في القرآن والشريعة الإسلامية

ميسم. ج. الفاروقي

MAYSAM J. AL-FARUQI

يا أمير المؤمنين: لم تحرمنا حقا منحنا إياه الله؟

خالد ونَبْدا، حكمة البداية

مشكلة الهوية الذاتية

تعاني المرأة المسلمة في العالم الإسلامي من أوضاع صعبة ومن مشاكل اجتماعية حقيقية ومن قمع اقتصادي وسياسي، ولقد تعاظم الاهتمام بهذا الموضوع حديثاً وتصدت له مجموعات نسائية وعلماء يحددون مجالاته ويقترحون حلولاً مختلفة له من وجهات نظرهم الخاصة. بيد أن نسبية وجهات النظر، فيما يتعلق بالمرأة المسلمة، هي بحد ذاتها المشكلة، ذلك لأن العدسة التي ينظر من خلالها تعطي قراءة خاصة للمشاكل المتوافرة، بل إن الأمر الأهم هو أن الحلول المقترحة ذاتها تتحدد بالطريقة التي تحدد بموجبها المشكلة وتُعرَّف.

يمكن للمرء أن يصنف مباشرة الاستجابات المختلفة على أنها إما أن تكون متفقة مع الإيمان أو ((من داخل)) الإيمان أو ((من خارجه)). فالاستجابة

الأساسية من داخل الإيمان تكمن في الإقرار بوجود بعض أنواع القمع المفرط، ثم رد ذلك إلى سوء التعامل الخارجي مع نظام العقائد الثقافية والدينية في الإسلام. وبعبارة أخرى تقول: إن جميع الفوارق في الحقوق والالتزامات التي تنشأ في ظل الثقافة والدين هي فوارق مسوَّغة من الناحية الدينية، وبالتالي فهي لا تمثل قمعاً ولا سوء استخدام. إن إية دعوى لمفهوم معاكس تعد تحديا للإيمان ذاته وقد يؤدي بالمرء إلى الكفر وعليه فلا مجال إذن للجدال في هذا الأمر.

إن الاستجابات من الخارج هي أحد نوعين، ينظر النوع الأول إلى المشكلة على أنها مشكلة عالمية ويربط الموضوع بالجنس بدلاً من الظروف الثقافية أو الاقتصادية أو الاجتماعية، فبالنسبة لعلاقة الجنس والمساواة بين الجنسين كمرجع ترتبط المشكلة أساساً بالجنس، وهي تنشأ من محاولة الذكور المستمرة لقمع الإناث والهيمنة عليهن.. وينتقل هذا القمع ليصيب «أجناساً» أخرى بدعوى أنه لا يمكن أن يوجد أكثر من جنسين – مهما عنى هذا الأمر. وعلى أية حال فإن هذه الهيمنة هي التي تقود إلى تعاريف متباينة للأدوار الاجتماعية للجنسين، وهذه الأدوار مثلها كمثل تعاريف الهوية الجنسية تعد بنًى اجتماعية لابد من تحديها وتفكيكها وإعادة تركيبها من جديد. ويفهم من أي موقف مخالف على أنه استسلام لنظام القمع الذي ينتج عن منشآت اجتماعية مزيفة.

أما الاستجابة الأخرى «من الخارج» فهي ليست مفرطة بنفس الدرجة، فهي لا ترجع المشكلة إلى الجنس وإنما إلى الثقافة في البيئة المحيطة وهي بالتالي تقترح حلاً آخر، ألا وهو إصلاح المنشآت الثقافية والاقتصادية والاجتماعية من أجل تقويم المفاسد، لايفهم من هذا أن الأمر يتطلب شن حرب شعواء ضد الثقافة أو الدين. إذ ستبقى البنية الثقافية قائمة وسترفض البنى الفاسدة – إما بطريق مكشوف باسم حقوق الإنسان «العالمية» بحيث يسبق ذلك أية أيديولوجية أو مذهب فكري، وإما بإعادة الصياغة أو التفسير نتيجة للمرونة

الهائلة التي تتمتع بها التـأويلات الحديثـة، والتـي تعـد الجوهـر العـالمي الحقيقـي للثقافة والدين المطروحين للبحث.

إن الصيغة الأولى تحلو لغـير المسـلمين (وكمثـال جيـد علـى ذلـك هـو مـاير (Mayer) ١٩٩١، بيد أن هذا يبقى صالحاً لجميع المؤلفين غير المسلمين تقريبـاً). وبالطبع فإن الأسلوب الآخر هو أسلوب المسلمين المدافعين عن الإسلام، إلا أنـه في كلتا الحالتين فإن المرجع الأساسي للتغيرات والمدافع عنهـا هـو وجهـة النظـر «الحديثة» لحقوق الإنسان التي تقـدم الصياغـة الحقيقيـة للحقـوق والتـي ينبغـي تطبيقها بقوة القانون أو اعتبارها انعكاساً للأيديولوجية القديمة كوسيلة «لإنقـاذ ماء الوجه». بمعنى أنها الآن غدت أيديولوجية «حديثة» مسـتقلة تقـدم المرجـع الأساسي والنهائي للقيم ولحقوق المرأة كما عبر عنها الميثـاق «العـالمي» لحقـوق الإنسان، وبالتالي فإن هذا الميثاق يمثل المقياس الذي تقاس عليه التعليمات الدينية إمـا تسـويغاً (وهـو منهـج المعتذريـن) أو إصلاحـاً (وهـو منهـج الإصلاحيـين). وتكمن المشكلة بالطبع في أن هاتين الاستجابتين أهملتا الهوية الذاتية الإسـلامية وأن التعريف الذاتي للمرأة المسلمة قد أعيد صياغته على أساس لا يمت بصلة إلى الإسلام، ويدعي الإصلاحيون أن بعض قيم القرآن يجب أن يؤكد عليها بدرجـة أشد (وبالطبع باختيار مناسب للقيم الغربية) وهذا يتبع المبـدأ ذاتـه وبالتـالي أنـه خارج عن الاعتماد، وعليه فقد فشلت جميع هـذه التوجيهـات في جلـب انتبـاه المسلمين وذلك لأنهـم يعترفون بصراحـة بأنهـا تصـدر «مـن خـارج» التقـاليد الإسلامية (وقد يدعي البعض بأن المنهج المعتمد على الجنس هو خارج عن كـل التقاليد بل إنه يفتقر إلى أي تقليد).

إن المرأة بالطبع تهتم بحقوقها، وليس من المهم وجود المشاكل وحسب بـل إن الأهم بالنسبة لها هو الفهم الصحيح لها وتعريفها، فالحركات الغربية تعرفها علـى أنها قضايا «نسوية» وهـي قضايـا متماثلـة عالميـاً، أمـا بالنسـبة للنسـاء المسـلمات

اللائي يعرّفن أنفسهن ضمن هذا الإطار العالمي: تكون هويتهن الذاتية قد تحولت إلى مفهوم ((النسوية العالمية)) التي تتعرض لهجوم ((الرجولة)) العالمية في إطار الاضطهاد الأبوي الثقافي الذي يتمكن تحديده بقائمة عالمية من ((حقوق الإنسان)) وتحارب بمقاييس عالمية يمكن أن تفصَّل في أحسن الأحوال، حسب الثقافة المحلية بحيث تكون إيماءة مرفوضة لأولئك العاجزين عن التخلي عن ارتباطهم العاطفي بدينهم. وهذه طرائق لا ترضى عنها المسلمات وذلك لأنها تفشل في تحديد مشاكلها الحقيقية وبالتالي فهي تعجز عن تقديم الحلول المناسبة لها.

هذه هي بالضبط مشكلة النساء المسلمات كما يعبرن عنها. فهن يميزن أنفسهن على أنهن مسلمات. بيد أن هذا الأمر لا يشكل جزءاً من مرجعية حقوق الإنسان ((العالمية)). ومع هذا فإن المسلمين يتخذون الإسلام كأول مصدر للهوية وليس إيديولوجية ((إضافية)) ذات بنية فوقية. وفي الواقع فإنه يوجد مصدر مرجعي واحد لتعريف المسلم أو المسلمة بغض النظر عن السلالة والعرق ألا وهو الإسلام، بالمقابل، فإن المرأة تعرُّف أولاً، بموجب أية مقاربة خارجية، بهويتها الجنسية، الأمر الذي يتعارض مباشرة مع مضمون العقيدة الإسلامية، فجميع الهويات الطبيعية أو البيولوجية هي هويات عَرَضية ولا ترتبط بوجود الإنسان الحقيقي وهذا ما يقرره الإسلام، وبالتالي فالمسلمون لا يمكنهم إلا أن يبدؤوا من ذلك المصدر الإسلامي الذي يعرّف هويتهم كمسلمين. فلا يمكن اعتبار العرق أو الأمة أو الجنس (الأنثوية) كنقطة انطلاق أو كمصدر لهوية المسلم، وإنما تكون نقطة البداية – وهي النقطة الوحيدة – في نظام المعتقدات المتعلقة بالعالم وبالذات الذي يختاره المرء بمحض إراداته، وبعبارة أخرى، إن لقدرتي على المحاكمة العقلية أسبقية على جنسي. انطلاقاً من أن المقاربات الآتية من الخارج تُطالب النساء بممارسة العنف لإدراك أنفسهن وللبحث عن أجوبة خارجة عن عقلهن ومعتقداتهن، فتصبح النسوة غريبات عن الموضوع، فيما خلا أولئك النساء الرمزيات اللاتي ولدن في الدين بيد أنهن لا

يلتزمن بالإيمان ويرون في المساواة بين الجنسين أيديولوجيتهن. فخيارهن مبرر وصحيح وينبع (وهذا ما نأمله) من إدراكهن العقلي لذواتهن ولا ينطبق ذلك إلا عليهن. إن هؤلاء المسلمات «غير الملتزمات بإسلامهن» يمكن أن تكون هويتهن وفق الثقافة التي يرغبن، ولكن يعود إلى المسلمات ذوات الهوية الذاتية لتعريف مفهومهن لإيمانهن، ولما كانت نقطة البدء هنا هي الإسلام فإنهن سيتعرفن على المشاكل ويرينها بطريقة مختلفة بالضرورة عن منهج الجنس والثقافة وهو المنهج الذي لا يمت إلى المسلمين بصلة لا من حيث المنهج ولا من حيث الفعل. وينبغي أن يصدر تعريف المشكلة (وليس الحل فقط) من الداخل، بمعنى أنه لا يمكن إثارة القضايا والبدء بها من الخارج وذلك لأنها تاريخياً نبعت من حركات «التحرر» التي نشأت أول ما نشأت في الغرب، بيد أن الأمر المهم هو أنه ينبغي صياغتها من جديد بالإسلام - وبصورة خاصة انطلاقاً من نصوص القرآن، وبالطبع، فإن أول مقاربة تُرسم هنا، أي المقاربة «المحافظة المتطرفة» آتية من الداخل، وليس لدي مشكلة مع هذه المقاربة على الصعيد المعرفي، كما أنني لا أقصد أن أتحدى أنصارها باسم «الجنس» أو «العقلانية الغربية» أو أي شيء آخر خارج نطاق الإسلام، صحيح أنني أعالج قضايا أثارتها حركات غربية تداعت للاستفسار عن صحة العديد من الممارسات الإسلامية المرتبطة بالمرأة، إلا أن المرأة المسلمة غدت تطرح هذه التساؤلات كذلك وستستمر في البحث عن أسئلة ومعارف حتى من الصين، فالمرأة تطرح هذه التساؤلات لا لأنها امرأة وإنما كمسلمة يهمها أن تعرف ما إذا كان الدين الإسلامي يمارس حقاً على الوجه الذي يعرّف نفسه فيه، فالنساء يسألن حركة «المحافظين المتطرفين» من منطلق الإسلام نفسه وعلى الإسلام وحده أن يقدم الجواب. وبالتالي فأنا عازمة على تحدي المحافظين المتطرفين ليس من حيث الشكل وإنما من حيث المحتوى ومن خلال المبادئ ذاتها التي يدعون التمسك بها.

مصدر الهوية – إرساء الأساس العام

٧- إذا كنت قد أفضت في الحديث حول صلاحية مختلف المقاربات فذلك لأن تلك هي النقطة الحاسمة. إنني خلقت امرأة (أو رجلاً) وليس لي خيار في ذلك إلا أنني اخترت الإسلام بمحض إرادتي، وأي تحليل لا ينجح في صياغة المشكلة (لندع الحل جانباً) من منظور إسلامي، ببساطة لا يهمني في قراراته التي قد تنعكس على إيماني وعلى حياتي. وعليه فمن الضروري بلورة الأساس المشترك الذي يحدد مفهوم العقيدة ومنهجية تفسيرها التي تنتمي إليها معظم المسلمين، بغض النظر عن العادات والتقاليد والزمان والمكان.

يسهل تحديد الأساس المشترك في حالة الإسلام، فقد حدد المسلمون هويتهم من خلال القرآن على أنه مصدر إيمانهم، بمعنى أن الدين متعلق بالنص ولا يعتمد على حادثة (كما هو شأن حادثة انبعاث السيد المسيح من الموت في الديانة المسيحية) أو أية فرضية منطقية خارجة عن حدود النص، فمحتوى النص هو الذي يعرف الاعتقادات الإسلامية جميعها، بما في ذلك الأصل الإلهي للقرآن وطبيعة الإله ووحدانيته وعظمته وعلاقته بالعالم وبالإنسانية، ولا يعود قبول المسلمين للقرآن إلى النبي عليه الصلاة والسلام وإنما يعود القبول بمرجعية النبي إلى القرآن ذاته، وبالطبع فإن أي نص ديني (أو أي نص مهما يكن شأنه) يتطلب تفسيراً وبالتالي فهناك احتمالات متنوعة لفهم أي نص، إلا أنه في الوقت الذي نقبل فيه بدعوى الطبيعة المفتوحة لأي نص بالقدر الذي يستنبطه الفهم الخلاق للقارئ (وهو هذا فإن على المرء، حتى لايتهم بمناقشة كتابات فارغة وتافهة، أن يحصر نفسه بمناقشة ((النّصّ العظيم))) فإن على المرء أن يقر بأن للنص بعداً تاريخياً وأحكاماً قواعدية وأخرى قاموسية وأن هذه الأمور لا يمكن تغييرها ولاإلغاؤها مهما تكن التفسيرات. إن بالإمكان نشر تفسيرات حديثة إلا أن أي تفسير يتجاهل هذه الأسس أو يتناقض معها مهما كان

((بديعاً)) ربما يكون غير صحيح. فهناك قراءات عديدة للقرآن الكريم - فلسفية وتاريخية وروحية وغير ذلك - وبالتالي فثمة تعاريف للهوية الإسلامية. بيد أن التعريف الأساسي للهوية وارتباطاتها مع الحقوق والالتزامات المرافقة لها تقع في إطار القانون. بمعنى أنها تلزم نفسها بتفسير آيات القرآن القانونية، فالنقاش القانوني للنص هو الذي يزود المسلمين بقوانين موضوعية واقعية، يمكن للمرء أن ينظر إلى نفسه على أنه مسلم ((في أعماق القلب أو النفس)) أو ((مسلم روحي)) أو ((مسلم صوفي)) أو أي وصف آخر إسلامي، ولكن إذا اتخذنا نص القرآن كمرجع فإنه يأمر أتباعه بالالتزام بأوامره والابتعاد عن نواهيه التزاماً كاملاً. بمعنى أن القانون الإسلامي لا يستمد سلطة الإلزام من مؤسسة ما (كالكنيسة أو الدولة أو المحكمة) وإنما من نص القرآن ذاته.

وإذا كان القرآن الكريم هو مصدر تحديد الهوية الذاتية للمسلم، فإن آياته القانونية هي التي تمنح المسلمين حقوقهم والتزاماتهم الدينية أو الاجتماعية ومهما تكن التفسيرات الفلسفية أو الدينية للمعنى الروحي للإسلام، فلا يوجد خلاف في الالتزام المحدد بالآيات القانونية (على الرغم، بالطبع، من إمكانية وجود تفسيرات مختلفة في المعنى القانوني الحقيقي للآيات كما يتضح من النقاشات التي لا تنتهي بين مدارس الشريعة المختلفة) وفي ضرورة تطبيقها كجزء من إيمان المرء بدينه. فلا يكون المسلم مسلماً حقاً ما لم يقبل بوحدانية الله وبأن القرآن موحى من لدنه. بمعنى أن على المسلم أن يتمسك - بالأوامر والوصايا التي وردت في القرآن الكريم، ويخضع لها.

ويمكن فيما عدا ما ذكرنا أن توجد سويات عديدة للفهم بقدر ما يحشده إبداع المسلم. إلا أن الوصايا الشرعية والدينية (كالأمر بالصوم والصلاة واجتناب المحارم وغيرها) هي الأساس الذي يبنى عليه كل شيء، وبسبب هذه الوصايا هناك قبول عالمي للحاجة المطلقة للشرع الإسلامي لدى كافة المذاهب

الفكرية والفلسفية والصوفية بشتى أشكالها وهو ما يتضح على سبيل المثال في الكتب الصوفية التي تصف الشريعة على أنها بداية الطريق إلى التصوف.

المرأة في القرآن من المنظور القانوني

يعد القرآن المرجع الوحيد لتعريف الهوية الذاتية لمن شاء، من ذكر أو أنثى، أن يكون مسلماً[1]. ونظراً لأن الفقه (تفسير القانون) هو قراءة ضرورية للقرآن فإنه يشكل جزءاً من هذا المرجع وذلك لأنه لابد للقرآن أن يقرأ ويفسر. فالقانون الإسلامي سيعنى بالقراءة القانونية، وثمة توصيات بهذا الشأن واضحة في القرآن الكريم. بيد أنه في معظم مجالات القانون فإن المشرعين (وهم الأشخاص المتخصصون في علوم الشريعة الإسلامية) هم الذين يستخدمون طرائق التفسير المختلفة والتي تحددها الشريعة الإسلامية لإيجاد أكثرها ملاءمة، ولا يشتق هذا التفسير من فلسفة المفسر أو المفسرة وإنما من قواعد محددة ينبغي تعريفها، إذ ينبغي صياغة التشريع المستنبط بوضوح وكذلك بلورة القواعد التي قادت إلى تحديده. وبالتالي فالقرآن والفقه يسيران جنباً إلى جنب، وبما أن بعض التشريعات تُعدُّ تفسيراً مباشراً لأحكام صريحة في القرآن الكريم في حين أن الجزء الأكبر مشتق من أسس عامة فإنه يمكن أن يحدث فرق بين البنية القانونية القرآنية (كما ينص على ذلك القانون من نفسه بالطبع) والبنية المشتقة قانونياً.

وفي جميع الحالات، فإن التفسير (القانوني) الصحيح لآيات القرآن الكريم أساسي فيما يتعلق بقضية الهوية الذاتية، فالنظرة القرآنية العامة هي أن الله خلق المخلوقات لغاية واحدة، هي عبادة الله وحده. فالعالم بأسره والطبيعة تخضع لله وحده، قال تعالى: ﴿تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلاَّ يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾ [الإسراء: ١٧/٤٤]. إلا أن

(١) لقد اقتبست كل الترجمات للآيات القرآنية مباشرة أو بتصرف من ترجمة أسد ١٩٨٠.

الإنسان له الخيار على الرغم من أنه خلق ليكون خليفة لله على الأرض، إذ لديه الإمكانية كما تصفها الملائكة: ﴿يُفْسِدُ فِيها وَيَسْفِكُ الدِّماءَ﴾ [البقرة: ٢/٣٠]. والمهمة الرئيسية للخلافة هي الإنسانية جمعاء بغض النظر عن الانتماء العرقي أو القَبَلي أو الجنسي، قال الله تعالى: ﴿يا أَيُّها النّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ﴾ [الحجرات: ٤٩/١٣]، وعليه فإمكانية تحقيق المتطلبات الإلهية هي واحدة بالنسبة للجميع وكذلك الأجر والثواب، قال تعالى: ﴿وَلا تَتَمَنَّوْا ما فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجالِ نَصِيبٌ مِمّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّساءِ نَصِيبٌ مِمّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾ [النساء: ٤/٣٢]. وقال أيضاً: ﴿مَنْ عَمِلَ صالِحاً مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَياةً طَيِّبَةً وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُمْ بِأَحْسَنِ ما كانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [النحل: ١٦/٩٧]، وقال أيضاً: ﴿فَاسْتَجابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِها الأَنْهارُ ثَواباً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوابِ﴾ [آل عمران: ٣/١٩٥]. فقيمة الفرد إذاً واحدة بالنسبة للجميع، قال الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِماتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِناتِ وَالْقانِتِينَ وَالْقانِتاتِ وَالصّادِقِينَ وَالصّادِقاتِ وَالصّابِرِينَ وَالصّابِراتِ وَالْخاشِعِينَ وَالْخاشِعاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقاتِ وَالصّائِمِينَ وَالصّائِماتِ وَالْحافِظِينَ فُرُوجَهُمْ وَالْحافِظاتِ وَالذّاكِرِينَ اللَّهَ كَثِيراً وَالذّاكِراتِ أَعَدَّ اللَّهُ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾ [الأحزاب: ٣٣/٣٥].

إن العيش وفق المبادئ الدينية واجب ينبغي أن يلتزم به المرء بغض النظر عن جنسه، إن غياب الجنس في الإشارة إلى الإنسانية يعد أمراً مثيراً للإعجاب. فعندما خلق الله سبحانه وتعالى الخلق استخدمت كلمة خليقة وهي تنطبق على

كل من الرجل والمرأة، وعندما عرض الإله الأمانة على العالم قبلها الإنسان، قال الله تعالى: ﴿إنّا عَرَضْنا الأَمانَةَ عَلَى السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَالْجبالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَها وَأَشْفَقْنَ مِنْها وَحَمَلَها الإِنْسانُ إِنَّهُ كانَ ظَلُوماً جَهُولاً﴾ [الأحزاب: ٧٢/٣٣]. وعندما يتحدث القرآن عن بداية الكائن البشري فإنه يتحدث عن الذكر والأنثى اللذين تفرع منهما الجنس البشري، وإلى أن آدم وحواء خلقا من نفس واحدة، وعندما ارتكبت أول مخالفة فإن كلاً من آدم وحواء وقع في الخطأ وكلاهما تاب وعفا الله عنهما. فحقوق التملك والتعلم والعمل والزواج والطلاق منحت بالتساوي في القرآن الكريم، وقد مورست كذلك بالفعل إبان فترة النبوة. لم يفرق القرآن أبداً في منح الذكاء والأخلاق والمواهب أو أي شيء ضروري لحمل الأمانة، بين عرف وعرق أو بين ذكر وأنثى، وهذا ما ينسجم مع الحكمة والعدالة الإلهية وهو أمر تدل عليه آيات القرآن جميعها.

إلا أنه في نطاق الأوامر الاقتصادية والاجتماعية وفي إطار الأسرة والتملك فإن القرآن الكريم يميز بين حقوق الجنسين والتزاماتهما، فعلى سبيل المثال ينص نظام الإرث في القرآن على أن نصيب الأخ من الميراث هو ضعف نصيب أخته وترى المرأة في ذلك تمييزاً ضدها وترى أن لها حق المساواة مع الرجل في الميراث. من المؤكد أن القرآن الكريم يخلو من آية تنص على المساواة المطلقة، في الحقيقة هناك نظام مساواة اقتصادي اجتماعي ينطلق أساساً من الأسرة بدلاً من الانطلاق من الفرد ويضع عليه التزامات بحسب العمر والجنس، ونظراً لأن نقطة الانطلاق هي خلية الأسرة فإنه يتم ضبط الشروط بدقة حتى لا يهمل الفرد وكي تتحقق العدالة للجميع.

لقد ميز الذكر عن الأنثى في الالتزامات بهدف خلق نظام الاعتماد المتبادل والمشاركة في بناء الأسرة، فالأسرة هي الخلية الأولى في نسيج المجتمع وهي أساس نظام المجتمع.. ولهذا السبب فإن معظم قوانين القرآن تعالجها، وإدراك

الجماهير الغريزي لهذه الحقيقة يجعل الأسرة الحصن المنيع في المجتمعات الإسلامية العلمانية فيما يرتبط بالقانون الإسلامي بالرغم من جهود الحكومات العلمانية للانتقال إلى الأنظمة القانونية العلمانية التي فرضت على العالم الإسلامي بالقوى الاستعمارية.

انطلاقاً من هذا الأمر فإن القانون الإسلامي يميز في الالتزامات المترتبة على أنصاره، فالطفل لا حول له ولا قوة وينبغي منحه حقوقه وحماية هذه الحقوق، الأمر الذي يقود إلى سلسلة من الالتزامات ينبغي تأمينها. فالطفل هو ناتج زواج وبالتالي فعلى أمه وأبيه يقع واجب رعايته، وطبقاً لذلك تجد الأم نفسها ملزمة بإرضاع طفلها وتأمين متطلباته في مراحل نموه الأولى وقد اعتبر القرآن الكريم ذلك عبئاً ثقيلاً قال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنا الإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ حَمَلَتْهُ أُمُّهُ وَهْناً عَلَى وَهْنٍ وَفِصالُهُ فِي عامَيْنِ أَنِ اشْكُرْ لِي وَلِوالِدَيْكَ إِلَيَّ الْمَصِيرُ﴾ [لقمان: ١٤/٣١]، وقال تعالى: ﴿وَوَصَّيْنا الإِنْسانَ بِوالِدَيْهِ إِحْساناً حَمَلَتْهُ أُمُّهُ كُرْهاً وَوَضَعَتْهُ كُرْهاً وَحَمْلُهُ وَفِصالُهُ ثَلاثُونَ شَهْراً﴾ [الأحقاف: ١٥/٤٦]. وهكذا فمساهمة الأم أساسية في المستوى الفيزيولوجي. وعلى الأب أن يواجه التزاماً مساوياً في نظام المساواة القرآني وذلك لأن الأم تواجه التزامات ترتبت عليها بحسب القوانين البيولوجية، فعليه تقع مسؤولية تأمين التمويل اللازم لرعاية الأم والطفل حتى تتفرغ الزوجة للقيام بالتزامها الطبيعي، ويمكن أن تجد المرأة نفسها حاملاً في أي وقت من حياتها وبالتالي عليها رعاية حياة مخلوق آخر ينبغي تأمين متطلباته، ولا ينبغي أن تتحمل وحدها مسؤولية هذا العبء، ولا ينبغي أن تكرس وقتها للبحث عن مصادر للعيش في الوقت الذي تتوقف حياة مخلوق آخر عليها كلياً وبالتالي تجعله يعاني، ونظراً للمتطلبات البيولوجية الإسلام لا يفرض عليها تقديم التمويل للأسرة، فعلى زوجها المسؤول كذلك عن رفاهية ولده وسعادته – علماً بأن حقوقه مطلقة – أن يؤمن متطلباته وذلك بالمساهمة في التقديم لراعيته الأساسية ألا وهي الأم.

وإذا تعذر على الزوج القيام بواجبه لسبب من الأسباب كالموت والعجز، فإن الواجب يقضي بأن يقوم أقارب الأسرة ومن ورائهم المجتمع بتقديم المتطلبات الأساسية للمرأة وذلك لأن للمجتمع مصلحة راسخة في الجيل الجديد وعليه أن يقدم العون لرعاية الأسرة إذا عجز راعيها أو مات. ونظراً لتعذر التنبؤ بزمن بروز حاجة كهذه فإنه أضحى من الضروري كقانون عام أن يقوم الرجال بتأمين متطلبات النساء سواء أكن بحاجة ملحة أم لا. وذلك لأنه ينتظر المرأة احتمال ولادة طفل ينبغي ضمان حقوقه كاملة ولابدّ من تأمينها بلا نزاع. وعليه فإن النظام الاقتصادي الإسلامي لا يتطلب أبداً من المرأة أن تسعى لتأمين متطلباتها الأساسية. فوالدها وأمها ملزمان بتقديم متطلباتها وعندما تتزوج فإن زوجها يقوم بهذه المهمة. ويعد الأخ الأقرب إلى أخته في خلية الأسرة، وبالتالي فعليه أن يقوم بتأمين دعمها عندما تحتاج لذلك (إضافة إلى دعم زوجته وأطفاله). وهذا ما يجعل القانون القرآني لا يشمل جميع الذكور لتكون حصتهم من الميراث ضعف حصة الأنثى (كما هو واضح من حصص الميراث للأجداد).

إن نظام الميراث يتبع توزيع المسؤوليات ضمن خلية الأسرة، وهو دليل واضح على التزامات المرء وواجباته تجاه فروع أسرته ذلك أن خلية الأسرة لا تشمل نواة الأسرة وحسب بل فروعها أيضاً. ويهدف القانون عن طريق تقديم الدعم لفروع الأسرة - بالإضافة إلى نشر الثروة بقدر الإمكان في المجتمع - إلى تقوية الروابط ونظام التكافل أو الاعتماد المتبادل بمعنى أن الأمان النهائي لمجتمع يعتمد النظرة الإسلامية العالمية يتحقق بتعاون المجتمع فيما بينه من خلال المسؤولية الأخلاقية الثابتة والتي لا تتغير بدلاً من الوكالات الحكومية وقوانين الولايات النسبية. فخلافاً لما يظنه غير المسلمين (وبعض المسلمين كذلك) فإن هذا النظام عادل ويؤيده القرآن الكريم ويدافع عنه، ولا يوجد هنا أي التباس لغوي أو قانوني حول فهم نظام القرآن في التكافل ومسؤولية الذكر المالية.

فالقرآن الكريم يبين ذلك بوضــوح وكذلـك أدرك المشرعون فحواه تماماً. إن نقاد هذا النظام يفتقـرون إلى إدراك القواعـد اللغويـة وقواعـد التفسـير القـانوني الأمر الذي يجعل نظراتهم لا تستحق الاهتمام وفق متطلبات القانون الإسـلامي. ذلك لأنه ينبغي الالتزام بهـذه القواعـد للنقـاش في معنـى الآيـات القرآنيـة، وفي الحقيقة فإن المرء يجد في هذه الآيات دليلاً واضحـاً علـى الالـتزام المـالي المـترتب على الذكر وهو ما تؤكده البنية القرآنية وممارسات النبي ﷺ كذلك. نشـير إلى أن نقـاد النظـام الإسـلامي أهملـوا نقطـة أساســية للنظــام ألا وهـــي التكــافل والمسؤولية المالية. فهو ليس نظاماً يسيء للمرأة المسلمة وإنمـا علـى النقيـض مـن ذلك إنه نظام يوزع الواجبات البيولوجية غير المتساوية ليجعلها عادلة، ولسوف يكون نظاماً ظالماً لو حرم المرأة من حقها في التملـك كمـا فعـل النظـام الغربـي حتى القرن العشرين. تلك هي، في الواقع، الوسيلة الحقيقية لضبـط الفـرد. ومـع ذلك، ليس هذا هو الوضـع أبـداً في القـرآن ولا في الشـريعة الإسـلامية، فـالمرأة تأخذ نصيبها من الميراث ولها حق التملك، وتبين سجلات المحاكم عبر التاريخ أن باستطاعتهن إدارة ممتلكاتهن دون عون من الآخريــن. وهـذا بـالطبع يشـكل قمة الاستقلالية، إلا أن حقيقة كون النظام القانوني يرعى التكافل كـانت سـبباً في جعل المرأة تخضع لرعاية أقاربها الذكور. وبالطبع لا يقصد القرآن الكريم أن يخضع المرأة لسلطان الرجل: فالمهر الذي يمنحـه الـزوج لعروسـه هـو ملـك لهـا وحدها (وهو عامل أمان إضافي) فهي تنفقه كيف تشاء. وليس مطلوباً منهـا أن تسعى لتحصيل الدخل عن طريق الميراث أو العمل والحفاظ عليه لنفسها، بل إن القانون يحمي ذلك الدخل عن طريق الحيلولـة دون الذكـر - أو الأسـرة - مـن المطالبة به أو بجزء منه. فبإمكانها أن تتصرف بممتلكاتهـا كمـا تشـاء ويمكـن أن ترفض أية مساعدة من الوصي المالي عليها إذا هي أرادت ذلك. أما التزاماتـه - إذا مستها حاجة - فلا تتوقف وتبقى مترتبة عليه بحكم القانون، ولـم تمنـع هـذه

الوصاية كما ينص القرآن وكما حدث في زمن النبوة المرأة من أن تكون عضواً فاعلاً في المجتمع وبأن تمارس الأعمال والسياسة كما ورد في القرآن الكريم: ﴿يا أَيُّها النَّبِيُّ إِذا جاءَكَ الْمُؤْمِناتُ يُبايِعْنَكَ عَلَى أَنْ لا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئاً وَلا يَسْرِقْنَ وَلا يَزْنِينَ وَلا يَقْتُلْنَ أَوْلادَهُنَّ وَلا يَأْتِينَ بِبُهْتانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبايِعْهُنَّ وَاسْتَغْفِرْ لَهُنَّ اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الممتحنة: ١٢/٦٠]، وحتى الحرب ﴿فَاسْتَجابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لا أُضِيعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى بَعْضُكُمْ مِنْ بَعْضٍ فَالَّذِينَ هاجَرُوا وَأُخْرِجُوا مِنْ دِيارِهِمْ وَأُوذُوا فِي سَبِيلِي وَقاتَلُوا وَقُتِلُوا لَأُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّئاتِهِمْ وَلَأُدْخِلَنَّهُمْ جَنّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِها الْأَنْهارُ ثَواباً مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَاللَّهُ عِنْدَهُ حُسْنُ الثَّوابِ﴾ [آل عمران: ١٩٥/٣]. فالسيدة خديجة رضي الله تعالى عنها زوجة النبي الأولى وأحب زوجاته إليه كانت تدير تجارتها بنفسها، وفي الحقيقة فإن النبي ﷺ عمل في تجارتها، وإليها يعود الفضل في تكريس وقته للتأمل، الأمر الذي هيأه للنبوة.

المرأة في التفاسير

موضوع الآيتين [٢٤] من النساء، و[٢٢٨] من البقرة

لم تأخذ المرأة نصيبها كالرجل في تفسير القرآن الكريم فكل التفاسير قام بها رجال. فالتفسيرات ذات أهمية حيث أنها تعد مرجعاً للمشرعين في تفسير الأوجه القانونية لآيات القرآن الكريم. من المؤكد أن المفسرين فهموا بوضوح وبينوا بشكل لا يقبل اللبس الآيات القرآنية المتعلقة بحقوق المرأة، إلا أن الآيات المفتوحة للتأويل أُوّلت بمعان تتضمن الكره للنساء؛ وهي الآيات التي أجرت مقابلة بين حقوق الرجل، وحقوق المرأة ضمن الأسرة (بدلاً من إجراء مقارنة بينها). لا وجود للعديد من هذه الآيات وفي الحقيقة هناك آيتان أساسيتان حصل فيهما سوء فهم واعتمدت عليهما التفسيرات القانونية السَّلبية فيما بعد.

فقد بينا أن القرآن الكريم وضع الأسس ذاتها لتمييز الهوية الدينية للرجل وللمرأة. إلا أن التفسيرات جاءت لتشير إلى أن الأمر ليس كذلك وإن لم يذكر صراحة.

لقد اعتمد المفسرون الآيتين [٣٤] من سورة النساء، و[٢٢٨] من سورة البقرة كدليل على وجود تباين في البيولوجيا وفي الذكاء والإمكانية والتقوى بين الرجل والمرأة. وهذا تفسير يشكل امتداداً للآيتين الكريمتين، وسأبين أنه لا يتناقض فحسب مع باقي آيات القرآن الكريم، الذي لم يرد فيه إشارة إلى وجود فارق ((طبيعي)) وإلى أن التأكيد جاء على المساواة أمام الله سبحانه وتعالى بل إنه يسيء إلى تفسير الآيتين من ناحية التحليل اللغوي.

الآية [٣٤] من سورة النساء: يقول الله تعالى في كتابه العزيز: ﴿الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ فَالصّالِحاتُ قانِتاتٌ حافِظاتٌ لِلْغَيْبِ بِما حَفِظَ اللّهُ وَاللاّتِي تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللّهَ كانَ عَلِيّاً كَبِيراً﴾. لقد فسرت هذه الآية بأن الرجال مسؤولون عن النساء بما فضل بعضهم على بعض حيث أنهم ينفقون عليهن ويقدم المفسرون تعليقات متفاوتة للفظة التفضيل بأن تكون في الذكاء أو الإمكانية أو القوة الجسدية، وإذا كان الأمر كذلك فإن هذا التفسير يسيء لغوياً إلى الآية الكريمة. فالشطر الثاني من الآية واضح في العبء الملقى على الذكر. فالآية لم تقل ((لأن)) وإنما جاءت بلفظة ((بما)) أنفقوا من أموالهم وذلك لوجود حرف العطف ((و)) بين القسم الأول من الآية وقسمها الثاني، ولأن القسم الأول جاء بلفظ ((بما)). وينبغي أن تفهم الآية كما يلي: فالرجال مسؤولون عن النساء بما فضل الله الرجال على النساء، إلا أنه مهما كان نوع ذلك التفضيل فليس بسببه جعل الله الرجل مسؤولاً عن المرأة. ولو كان الأمر يعني تفضيلاً عاماً، أي

شكلاً من أشكال التفوق، فإن الآية يجب أن تقرأ: ((...لأن الله فضل الرجال على النساء وبما أنفقوا من أموالهم)) بيد أن ذلك ليس التركيب اللغوي للآية الكريمة. فعنصر تفضيل الرجال ينبغي أن يستخدم بالطريقة ذاتها التي تعنيها - إذا كنا نعتقد بسلامة القرآن لغوياً، فلفظة التفضيل لا يمكن أن تُجسَّدَ وتستخدم بالطريقة ذاتها التي تستخدم فيها الوسائل المالية؛ فلا معنى لقولنا بأن الرجال قوامون على النساء بفضل تفوقهم، بل عليهم أن يكونوا قوامين بسبب تفوقهم.

إن هذا المعنى المنسوب للآية الكريمة يجعلها غير مترابطة أو متماسكة، مقدمة التفسير القرآني تعطي الترابط اللغوي للنص. وتنشأ مشكلة البنية هنا نظراً لأن كلمات القرآن الكريم لم تفسر حرفياً وإنما مجازياً. والكلمة المفتاح في هذه الآية هي كلمة ((فضّل)) والتي تعني ((استحسن أو حظي)). إن الترجمة الحرفية للآية هي: ((إن الرجال مسؤولون عن النساء بما فضل الله سبحانه وتعالى بعضهم على بعض)). إن التفسير غير المبرر تماماً (والذي يسر المفسرين الذكور والذي لا يتعدى كونه رغبة لديهم) هو ذاك الذي يدعي بأن الأفضلية تعود إلى حالتهم المتميزة، ولو كان نص الآية الكريمة يحمل التفضيل ببساطة (بالمعنى الذي نستخدمه لتفضيل شخص على آخر كما هو شأن الآية التي تقول: ﴿يا بَنِي إِسْرائِيلَ اذْكُرُوا نِعْمَتِيَ الَّتِي أَنْعَمْتُ عَلَيْكُمْ وَأَنِّي فَضَّلْتُكُمْ عَلَى الْعالَمِينَ﴾ [البقرة: ٢/٤٧] فلسوف لا يستخدم عندها لفظ ((بما)) التي تبرر هذه الأفضلية. بيد أن نص الآية الكريمة لا يعالج حالة عامة للأفضلية، وحتى لو كان كذلك، فإن التسليم بأن هذا التفضيل جاء لامتياز الرجل لا مبرر له البتة. ولإثارة الجدال فقط أقول كان من الممكن أن يفضل الرجال على النساء على أساس اندفاعهم الطفولي المحبب لكي يعتقدوا بأنهم متميزون أو من أجل رجولتهم وثقتهم المطلقة بأنفسهم. فالتفضيل لا يرتبط بالضرورة بالتميز.

ببساطة أقول إن الأفضلية غير المبررة هي عمل منافٍ للأخلاق، وحقاً فليس من عدل الإله أن يفضل بعض خلقه على بعض، وبالطبع فالقرآن الكريم ينفي

ببساطة أنه فعل ذلك. فالله سبحانه ليس لديه أناس مختارون أو جنس مختار مسبقاً. فكل المخلوقات متساوون وهي تستمد مساواتها من زوج وحيد؛ فمهما كانت فروقاتهم البيولوجيا فالمقربون عند الله هم الصالحون وباستطاعة الجميع بالتساوي تحقيق ذلك. القضية هي بدرجة من الأهمية بالنسبة للقرآن الكريم بحيث أن كل من يعتقد خلاف ذلك (كاليهود والنصارى الذين يظنون أنهم سيدخلون الجنة دون غيرهم). وردت بشأنه آيات التعنيف الشديد. قال تعالى: ﴿وَقالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إلاّ مَنْ كانَ هُوداً أَوْ نَصارَى تِلْكَ أَمانِيُّهُمْ قُلْ هاتُوا بُرْهانَكُمْ إنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾ [البقرة: ١١١/٢]. وقال أيضاً: ﴿وَقالَتِ الْيَهُودُ وَالنَّصارَى نَحْنُ أَبْناءُ اللَّهِ وَأَحِبّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ يَغْفِرُ لِمَنْ يَشاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشاءُ وَلِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَما بَيْنَهُما وَإلَيْهِ الْمَصِيرُ﴾ [المائدة: ١٨/٥]. وقال أيضاً: ﴿قُلْ إنْ كانَتْ لَكُمُ الدّارُ الآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خالِصَةً مِنْ دُونِ النّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ﴾ [البقرة: ٩٤/٢] وغير ذلك. بمعنى أن الله سبحانه وتعالى يوصف على أنه مانح فرص النجاة بالتساوي لخلقه، فإذا بادر المسلمون إلى تفسير هذه الآية بالطريقة ذاتها التي فسر بها بعض المنتسبين للديانة اليهودية أو النصرانية دينهم فإنهم يستحقون التعنيف والتوبيخ. ثم إن تحويل مفهوم الأفضلية من الدين أو العرق أو الجنس فهو أمر مستهجن ويستحق الشجب، ولذا فإن المعنى الحقيقي لكلمة ((فضَّل)) هو ما ينبغي البحث عنه لتفسير الآية الكريمة تفسيراً دقيقاً.

إن الله سبحانه وتعالى لم يستخدم كلمة فضل في القرآن بمعنى التفضيل الاعتباطي، فمعناها في القرآن الكريم هو أعان، وعندما يقدم الله العون أو أي شيء للإنسان فإنه يقال بأنه فضل عليه أو أنعم عليه. وفي الحقيقة فإن أي عون من الله هو فضل. إلا أنه سبحانه لا يمنح ميزة لأحد على أحد، رغم أنه خلق الناس جميعاً في أحسن تقويم، قال تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنا الإنْسانَ فِي أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ﴾ [التين:٤/٩٥]، أي أن الناس جميعاً ليتمتعون بهذا الفضل. فالتميز أمر

ينبغي السعي لاكتسابه وهو لا يأتي إلا من تمثل القانون الأخلاقي وهو القانون الذي في متناول الجميع، وعليه، فإنه لا وجود لآية تمنح حالة التمييز لأي من مخلوقات الله سبحانه والإدعاء بذلك يتناقض مع كل آيات القرآن الكريم. ولما كان القرآن الكريم يفسر بعضه بعضاً فإن على المرء أن ينظر في المعاني القرآنية المرافقة (وليس في المعاني المسلّم بها) للكلمة.

ورد في القرآن الكريم أن الله سبحانه وتعالى منح الإنسان العقل أو فضله بذلك على جميع المخلوقات، كما فضل بعض النبين على بعض فيما أنزل عليهم من كتاب، وفضل سيدنا داود وسليمان بمنحهما القدرة على فهم لغة الطبيعة السرية، كما فضل اليهود بالأمن والرزق. بيد أن هذه الأمور لا تمنحهم «الأفضلية». إنها أمور اكتسبوها بشروط، فالإنسان اكتسبها لتحمله مسؤولية الخلافة، واكتسبها الأنبياء بفضل تميزهم الخلقي، واكتسبها اليهود لإيمانهم بالله، ويكتسبها أي إنسان يتحلى بالإيمان وهكذا. ويكون التفضيل أحياناً اختباراً من الله للبعض بأن يوفقهم لفعل الصالحات أكثر من الآخرين. قال تعالى: ﴿كُلاًّ نُمِدُّ هَؤُلاءِ وَهَؤُلاءِ مِنْ عَطاءِ رَبِّكَ وَما كانَ عَطاءُ رَبِّكَ مَحْظُوراً ، انْظُرْ كَيْفَ فَضَّلْنا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَلَلآخِرَةُ أَكْبَرُ دَرَجاتٍ وَأَكْبَرُ تَفْضِيلاً﴾ [الإسراء: ١٧/٢٠-٢١]، وعندما يمنح الإنسان المساندة والدعم (في جميع الأوقات) فهذا يعد فضلاً من الله. ونجد لفظة فضّل بمعنى المعونة والمساندة منتشرة في القرآن الكريم، فهي لفظة مستخدمة يومياً من قبل متكلمي اللغة العربية لشكر الله على ما أنعم به عليهم ولمعونته وغير ذلك. فالعون من الله تعالى هو فضل وهو شائع الاستخدام شفويّاً، وكتابياً، وفي منازل معظم المسلمين.

تنص الآية الكريمة على أن الله سبحانه وتعالى «فضل» بعض (الرجال) على بعض (النساء). أما افتراضنا بأن هذا التفضيل يعود إلى التفوق البيولوجي الطبيعي فلا يعدو هذا الأمر مجرد افتراض لا تعززه آيات القرآن الكريم بل إن

الآيات تدحضه، فما الذي منحه الله سبحانه للرجل ولم يمنحه للمرأة وفق نص القرآن الكريم ذاته؟ إن الجواب الصريح والوحيد على هذا السؤال يكمن في حصته من الميراث أي المساندة والدعم في الرزق فحصته هنا هي ضعف حصة المرأة. صحيح أن الله سبحانه وتعالى كما نص في بعض آياته منح الرجال إمكانيات أكثر من التي منحها للمرأة، ولكن أي تفسير آخر لما منحه للرجل ليس له دليل قط في القرآن الكريم في حين أن هذا الأمر واضح وجلي في الآية الكريمة. قال تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الأُنْثَيَيْنِ فَإِنْ كُنَّ نِساءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثا ما تَرَكَ وَإِنْ كانَتْ واحِدَةً فَلَها النِّصْفُ وَلأَبَوَيْهِ لِكُلِّ واحِدٍ مِنْهُما السُّدُسُ مِمّا تَرَكَ إِنْ كانَ لَهُ وَلَدٌ فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَواهُ فَلأُمِّهِ الثُّلُثُ فَإِنْ كانَ لَهُ إِخْوَةٌ فَلأُمِّهِ السُّدُسُ مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِي بِها أَوْ دَيْنٍ آباؤُكُمْ وَأَبْناؤُكُمْ لا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعاً فَرِيضَةً مِنَ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلِيماً حَكِيماً﴾ [النساء: ٤/١١]. والإشارة إلى حظ الذكر من الميراث وحظ الأنثى جاء في آية طويلة في مطلع السورة حول موضوع يرتبط بالزواج والميراث. إن السبب الكامن وراء جعل حصة الذكر ضعف حصة الأنثى واضح جداً، وكما بينا أعلاه فهو جزء من اختبار لمقدرة الذكور على تحمل المسؤوليات في المجتمع. نشير إلى أن جميع المذاهب تقر بأن الآية الكريمة [٣٤من سورة النساء] وهي قوله تعالى: ﴿الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ...﴾ تلزم الرجل بأن يكون مسؤولاً مالياً عن أقاربه الإناث[1] .

---

(١) إن الادعاء بأن هذا يمكن أن يكون وضعاً افتراضياً لا يمكن الدفاع عنه بتحليل قواعدي أو لغوي. فالآية الكريمة ليست مجرد اقتراح وإنما هي أمر صريح ولم يستخدم فيها أي حرف جر افتراضي، بل حرف جر سببي. وبالمثل فإن عبارة ((بما فضل بعضهم عن بعض)) يمكن أن تدل على أن بعض الرجال مفضلون على بعض النساء، وهذا أمر غير مقبول. إن الإشار في هذا النص هي للرجال والنساء الذين ورد ذكرهم في القسم من الآية الكريمة. أضف إلى ذلك أن هذا يجعل القرآن غير منسجم مع نفسه حيث أن النصيب المضاعف من الميراث للرجل وليس للأنثى. كما أنه لا يمكن أن يقصد امتلاك بعض الرجال أكثر من رجال آخرين. بالطبع فقد ترفض النساء الدعم المالي بيد أن ذلك لا يعفي الرجل من المسؤولية لا من الناحية الأخلاقية ولا من الوجهة القانونية.

الآن أصبح نص الآية الكريمة متآلفاً لغوياً وذا معنى متكاملاً ومثالياً: فالرجال مسؤولون عن النساء وذلك لأن الله سبحانه وتعالى زود بعض (الرجال) أكثر مما زود به آخرين (من النساء) ولإنفاقهم من أموالهم. ويذكّر الشطر الثاني من الآية الكريمة الرجال بأنه حتى ولو لم يكن هناك ميراث فإن الرجال مسؤولون عن الإنفاق مما يكتسبون، فالمسؤولية لا تأتي من الميراث بذاته وإنما من الالتزام بأن يكونا شريكين في الأسرة. واستخدام كلمة ((بما)) في الآية الكريمة تغدو مبررة تماماً وبالتالي يمكن ربط جزأي الآية بحرف العطف ((و)).

وإذا عاد المرء إلى المقطع من القرآن الكريم الذي يشتمل على هذه الآية فإنه يجد أن النص ينسجم تماماً مع الآية التي سبقته، ففي الآيتين السابقتين لهما ذكر الله تعالى موضوعاً يتعلق برغبة المرء امتلاك حصص مما زود الله سبحانه بعض الناس أكثر من بعض، قال تعالى: ﴿وَلا تَتَمَنَّوْا ما فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ لِلرِّجالِ نَصِيبٌ مِمّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّساءِ نَصِيبٌ مِمّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً ، وَلِكُلٍّ جَعَلْنا مَوالِيَ مِمّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَالأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾ [النساء: ٤/٣٢-٣٣]. وهنا لا يكون الموضوع نفس موضوع الآية [٣٤] من سورة النساء التي ترتبط بالوسائل المالية وحصص الميراث بل إن المرء يرى أن البنية ذاتها كانت في الآية الأخيرة ﴿وَلا تَتَمَنَّوْا ما فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾ التي تعني حرفياً ((لا تتمنوا ذلك الذي فضل الله به بعضكم على بعض)). ويجمع المشرعون والمفسرون أن لفظة فضل هنا لا تشير إلى حالة التميز وإنما تفيد المدد والعون، وفي الحقيقة وبوجه خاص إلى حصص الميراث التي ينالها الرجال دون النساء. ومع ذلك فإن هناك آيتين لاحقتين تستمران في معالجة الموضوع المالي ذاته، ويهمل المفسرون هذا المحتوى والبنية اللغوية المماثلة ويقدمون تفسيراً منحرفاً للفظة فضّل لا أساس له في سياق الكلام ويتناقض مع آيات أخرى في القرآن الكريم.

وتستمر الآية [٣٢] من سورة النساء كما يلي: ﴿لِلرِّجالِ نَصِيبٌ مِمّا اكْتَسَبُوا وَلِلنِّساءِ نَصِيبٌ مِمّا اكْتَسَبْنَ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ اللَّهَ كانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيماً﴾ بمعنى أن جزاء الرجال والنساء يرتبط بما يقدمونه من أعمال وليس بأي شيء آخر وهو أمر يكرره القرآن الكريم في مواضع عديدة. ولا يعتمد على ((منحة تميز)) ولسوف لا يخضع خَلْقهم الذي خلقوه لأي تساؤل. أما وقد أوضح القرآن الكريم بأن المرأة مثلها كمثل الرجل يمكنها أن تستفيد مما تكسب، فإنه يستمر ليؤكد بأنه على الرغم من ذلك فإن كلاً له حصة محددة من الميراث وفق التشريع الإلهي، قال تعالى: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنا مَوالِيَ مِمّا تَرَكَ الْوالِدانِ وَالأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيداً﴾. إنه يوضح السبب في اختلاف الحصص وهي حصص لا يحاسب عليها في الآخرة ولا تبنى على أساس الحسد. قال تعالى: ﴿الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِما أَنْفَقُوا﴾. والأمر الذي فضل به الله بعضاً على بعض هو جعل حصتهم من الميراث أكبر. وخلافاً لما ورد في الشطر الثاني من الآية وهو إنفاق الرجال ((شيئاً ما)) من أموالهم، فإن الشطر الأول من الآية ينص صراحة على أن الله سبحانه منح الرجال حصة أكبر من حصة النساء، وذلك كي يقوم الرجل بما ألزم به من مسؤوليات، وبناء عليه واعتماداً على الآية السابقة التي تنص على أن حصة الرجل تختلف عن حصة المرأة في الميراث، وذلك وفق الأمر الإلهي فإن الآية [٣٤] من سورة النساء تبين السبب في عدم حسد الرجل حيث أنه سيكون هو المعني بتحمل المسؤوليات في الأسرة وفي المجتمع.

ويجب على المرء أن ينظر كذلك في الظروف التي قادت إلى تنزيل الآيات الواردة أعلاه. إذ تسمح هذه الظروف للمشرعين بتفسير محتواها أكثر فأكثر. وبالطبع يبقى القرآن الكريم بالتعريف هو أفضل تفسير وأوثقه. قال الله تعالى:

﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتاباً مُتَشابِهاً مَثانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ وَقُلُوبُهُمْ إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ ذَلِكَ هُدَى اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَنْ يَشاءُ وَمَنْ يُضْلِلِ اللَّهُ فَما لَهُ مِنْ هادٍ﴾ [الزمر: ٢٣/٣٩]. وهذا هو المبدأ الأول في تفسير الآيات الكريمة والذي يقبله الجميع ويلتزم به أي مفسر للقرآن الكريم - إن لم يرغب المفسر في معارضة الآية التي أتينا على ذكرها للتو. وهذا هو بالضبط المبدأ الذي أخذت به في تفسيري لمعنى تفضيل الرجل على المرأة (كالحصة المضاعفة في الميراث). وإن أي تفسير آخر (كذكاء الرجل أو تقواه) ينبغي أن يستند إلى القرآن ذاته كدليل وأن يوائم السياق بالطريقة ذاتها التي يتبعها هذا التفسير. والفشل في تحقيق هذا الأمر يجعل التفسير مجرد استقراء واستنتاج في أحسن الأحوال وخاطئ في أسوأ الأحوال.

يشير المفسرون وجامعو الحديث الشريف أن الآية [٣٢] من سورة النساء (التي تنصح المرء بأن لا يحسد الآخر على الحصة التي منها الله له) نزلت جواباً لسؤال امرأة ربما كانت إحدى زوجات النبي ﷺ. فقد شغل بالها أن لا تمنح المرأة الثواب الذي يناله الرجل في يوم الحساب، خاصة إذا حاز الرجل في هذا العالم حصة أكبر من المعونة والمدد. لذا فقد جاء القرآن ليطمئن النساء والقلقين بشأن الحسد غير المبرر الذي يمكن أن يشعر به البعض بسبب توزيع الميراث. ويقال إن الآية [٣٤] من سورة النساء المتعلقة بمسؤوليات الرجل نزلت في مناسبة أخرى حيث قدمت امرأة إلى النبي ﷺ تشكو زوجها لأنه ضربها. فنزلت هذه الآية وما تلاها. قال تعالى: ﴿وَاللاَّتِي تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلِيّاً كَبِيراً﴾ [النساء: ٣٤/٤].

دعني أنظر في بادئ الأمر فيما إذا كان نزول الآيتين في مناسبتين مختلفتين وما إذا كان ذلك يجعل التفسير الذي أوردته للآية [٣٤] من سورة النساء غير

صحيح، فبحسب قوانين التفسير وفلسفة التشريع (وهو ما يهمنا هنا) فإن من الضروري أخذ مناسبات النزول بعين الاعتبار، أقول إن التفسير القانوني للقرآن بالتعريف يعتمد على كامل النص وينبغي أن يأخذ كامل محتواه بعين الاعتبار. إن التفسير المعزز بآيات من القرآن بحد ذاته هو أقوى من التفسير المعزز بمصدر غير القرآن، إذ قد يكون المصدر الخارجي غير صحيح أو غير كامل بالضرورة في حين أن آيات القرآن الكريم تعد مرجعاً مطلقاً لاريب فيه. وبناء عليه فإن أي تفسير يعتمد على مصدر خارج القرآن الكريم (كما هو شأن حالات ترتبط ببعض الآيات) ويتعارض مع القرآن ينبغي استبعاده. فإذا أخذنا بهذه القواعد مجتمعة فإن المرء يستنتج أن تفسير الآية [٣٤] من سورة النساء الذي أوردناه يقف على أرض صلبة. وعليه فلو افترضت أن الآية بأكملها نزلت في ظروف العنف الذي تعرضت له امرأة فإن على المرء أن يدرك المعنى اللغوي للآية بحيث يصل كيفما نظر إليها إلى نتيجة مفادها أن الآية نزلت وشطرها الثاني فحسب هو الذي يرتبط بالحادثة. وهذا لا يسيئ بأي حال إلى التفسير الذي أوردناه أعلاه. إنها تسيء فقط إلى افتراض أن ((الضرب)) سببه الجزء الأسبق الذي يعالج المسؤوليات الاقتصادية وأنه يجب استخدامه لفهم الجزء الأخير. والقرآن مليء بالحالات التي تكون فيها أجزاء من الآيات غير مرتبطة بعضها ببعض. وبناء عليه فإن مادة الموضوع هي الأهم في ربط بعضها ببعض بهدف إدراك المعنى القانوني.

إن لدي هنا موضوعين مختلفين. فالشطر الأول يرتبط بالمسؤوليات المالية والتي تقع على عاتق الرجل فيما يتعلق بجميع أقاربه من النساء. وهذا ما يشكل استمراراً منطقياً، بل إنه استنتاج منطقي، كما أوضحت للتو لمادة موضوع الآيات التي سبقته. أما الشطر الثاني فيعالج موضوعاً آخر جديداً ألا وهو موضوع النشوز وما يتضمنه. فالقصاص هنا يرتبط أساساً بالنشوز وليس له علاقة بالمسؤوليات الاقتصادية للرجل. ولو كان الأمر خلاف ذلك كأن يعود

لأساس اقتصادي، فإن على المرء أن يقول إنه بغض النظر عما تفعله النساء فإن الرجال مخولون بتأديبهن وهو أمر لايرغب أي مشرع أو مفسر القول به. ففي حين أن الشطر الأول من الآية يعالج المسؤولية القانونية للرجل تجاه المرأة فإن الشطر الثاني يعالج مواضع محددة بين الزوج وزوجته، أي إلى انقطاع في العلاقات الودية بين الزوجين وليس بين الأب وابنته مثلاً. واضح إذاً أن جزءاً قرآنياً قد انتهى في منتصف الآية [٣٤] من سورة النساء وأن النصف الآخر يبدأ جزءاً جديداً.

بالرغم من وضوح هذه الحقيقة فإن بعض المفسرين يستخدمون الشطر الثاني (وهو ما يتعلق بحق الرجل تأديب زوجته) للتفسير بشكل معكوس بأن منح الرجل حصة أكبر من الميراث يخول الرجال حالة تميز. إن اعتبار تأديب الزوج لزوجته أضحى الدليل الحزين (والوحيد) لتميز الرجل على المرأة هو ميثار للسخرية يجعل المرء يتبسم لسطحية وجهة النظر تلك على أن تنسب لله سبحانه وتعالى.

بيد أنه عليَّ أن أحلل محتوى الشطر الثاني من الآية الكريمة. فحتى لو قبلت بالروايات المرتبطة بهذا الشأن، فإن من المحتمل جداً أن يكون الشطر الثاني من الآية الكريمة قد نزل في تلك المناسبة. ومن المحتمل أيضاً أن رواة الحديث أشاروا لاحقاً إلى الآية ككل (بدلاً من الإشارة إلى شطرها الأول) وذلك لأن القرآن كان قد جمع عندئذ بحيث وضع هذان الجزءان معاً. (إن ترتيب القرآن جاء وفق توجيهات النبي ﷺ وبإلهام رباني وذلك وفق قواعد جمالية وليس وفق قواعد موضوعية أو زمانية). وعليه فإن الحالة التي قادت إلى تنزيل الشطر الثاني من الآية ربما لا ترتبط لا من قريب ولا من بعيد بالشطر الأول (وهذا كما يقول المفسرون شأن «الرجال قوامون على النساء» الوارد في الآية [٣٢] من سورة النساء والذي هو جزء منها). بيد أن هناك بعض المشاكل الجاسمة

المرتبطة بنصوص الحديث حول المرأة التي جاءت تشتكي إلى النبي ﷺ. فهو غير مكتمل لدرجة تثير الشك (الطبري ١٩٩٢، المجلدات ٣-٤). فالمرأة تشكو العنف ولا تبين السبب؟ بيد أن القرآن - والنبي ﷺ - حظر العنف الوحشي، وبالتالي إن منح غطاء من الاستحسان له دون التأكد من أن الزوج كان حقاً يريد أن يؤذي زوجته أمر ليس له أي معنى. وكان ينبغي سؤالها (إذا كان الحديث صحيحاً) عن السبب لفعل زوجها، أو أن يكون السبب معلوماً مسبقاً. ولابدّ أنها قدَّمت جواباً يجعل الآية تنزل على الفور. ذلك أنه ينبغي أن يتذكر المرء حديثاً آخر (صحيح البخاري ١٩٩٤، المجلد ٧/١٥٠) والشوكاني (١٣٤٤هـ، ٧/٣٤ ف ف) صرحت فيه امرأة للنبي ﷺ أنها لا تتحمل أو لا تطيق زوجها وأنها تطلب الطلاق منه على هذا الأساس وهو ما سمح لها به. فالأَوْلى أن تلقى امرأة تشكو عنف زوجها معاملة مماثلة.

لقد حث النبي ﷺ أصحابه على الرفق بالمرأة وعدم استعمال العنف معها، أضف إلى ذلك أن القرآن الكريم أوصى بالمعاملة الحسنة للجميع فسمح بالطلاق لكل من الرجل والمرأة. قال تعالى: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتانِ فَإِمْساكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسانٍ وَلا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلاّ أَنْ يَخافا أَلاّ يُقِيما حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاّ يُقِيما حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُناحَ عَلَيْهِما فِيما افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوها وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢/٢٢٩]. واضح إذاً أنه لا يمكن للقرآن الكريم أن يسمح للرجال بضرب زوجاتهم إذا لم يُظهرن لهم المحبة أو إذا شققن لهم عصا الطاعة (وهو ما فهمه المفسرون من كلمة نشوز) وأن يتوقع من النساء أن يقبلن بهذا الأمر دون أن يطلبن الطلاق. فالمرأة التي تكره زوجها سوف لا تصحح مسيرتها وتشرع بمحبته إذ هو شرع بضربها (علم النفس ١٠١). وعليه فإنه ما لم يمنعها القرآن من الطلاق (الأمر الذي لم يفعله) فإن عليه أن يخبر الرجال بأن

إمكانية ضرب زوجاتهم أمر مناف للعقل ويجوز أن يترتب عليه فك عرى الزواج. وينبغي أن ترتبط الآية بأمر أكثر خطوره من مسألة ابتهاج الرجل بما حمل من مسؤولية سوف تغدو غطاء له كي يتمتع بامتيازات لا مسوغ لها.

فينبغي إذاً أن تشير كلمة نشوز إلى معنى مختلف جداً من معناها الضين إذا أردنا أن يكون القرآن ككل منسجماً مع نفسه، وفي الواقع فإن هذا المعنى موجود، فكلمة نشوز (التي تدعو للتأديب) لايمكن أن تعني التمرد البسيط، إذ أن القرآن الكريم يحث المرأة وغيرها على إتباع القانون الإلهي دون اتباع رغبة أزواجهن أو آبائهن، قال تعالى: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذا دَعاكُمْ لِما يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾ [الأنفال: ٨/٢٤]. كما أنه لا يمكن أن يشير القرآن إلى أمور تافهة متضارب مع أوامر القرآن ووصاياه. كما لا يمكن أن ترتبط الآية بمشاكل خطيرة ((كالخلافات المستعصية)) التي تعد أرضية أساسية للطلاق في القرآن، فإذا أعطى القرآن المرأة حق العمل وحق الامتلاك وحق الطلاق فماذا يمكن أن يكون حق الرجل الذي تتمرد عليه المرأة والذي يبرر عقابها؟

إن مجال الإمكانيات يغدو ضيقاً جداً، يلتفت العديد من المفسرين والمشرعين إلى الحق الواضح الذي يربط الزوجة بزوجها ألا وهو الجماع، فيقول معظم المفسرين بأن الزوجة التي تحول دون جماع زوجها لها، ترتكب النشوز وبإمكان الزوج أن يؤدبها على ذلك. إلا أن هذا التفسير له مشاكل عديدة، فإذا كانت المرأة تمنع زوجها من جماعها فلربما كانت تكرهه، وإذا حاول الزوج أن يصل إلى مأربه بالضرب، فإن الزواج عندها بالتأكيد يمضي بالاتجاه الخاطئ. فالقرآن الكريم الذي أعطى المرأة حق الطلاق، الأمر الذي ينبغي تذكره دوماً، لا يمكن بأي حال أن يقدم حلاً بسيطاً كهذا يتناقض مع المنطق الأساسي ومع العقل، أضف إلى هذا، أنه من غير المعقول أن يشير على الرجال بعقاب

زوجاتهم عن طريق هجرهم في المضاجع! واضح أن هذا التفسير يمكن أن يكون ذا معنى لذكر أناني لا لذكر ذي عقل وحكمة.

إن لجوء معظم المفسرين والمشرعين إلى موضوع الجماع ليس خطأ بالكلية ذلك لأن الآيات المتعلقة بالنشوز في القرآن الكريم تشير إلى الزوج والزوجة وليس إلى الرجل والمرأة. واضح إذاً أن الأمر يرتبط بالعلاقات الزوجية وجوهر هذه العلاقات هو الجماع. وبالتالي فإن الأمر يتعلق بصنف من السلوك الجنسي غير القويم، وأفضل سبيل لمعرفة معنى النشوز بالطبع هو أن نلجأ إلى القرآن ذاته (وهو يأمر به قارئه) وأن ننظر في كل الآيات المرتبطة بالموضوع، بما في ذلك نشوز الزوج.

عادة ما يهمل نقاش حقيقة يمكن أن يتهم فيها الرجل بالنشوز، قال تعالى: ﴿وَإِنِ امْرَأَةٌ خافَتْ مِنْ بَعْلِها نُشُوزاً أَوْ إِعْراضاً فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يُصْلِحا بَيْنَهُما صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيراً﴾ [النساء: ١٢٨/٤]. فهنا لا يلجأ المفسرون إلى إيضاح نشوز الزوج على أنه تمرد على زوجته بالرغم من استخدام الكلمة ذاتها وفي السياق ذاته أي في سياق الحديث عن العلاقات الزوجية. وبدلاً من ذلك فهم يشيرون إلى أن الكلمة هنا تعني سلوكاً سيئاً يمارسه الزوج يمكن أن يبرر الطلاق (كما هو شأن الضرب!). إلا أن استخدام القرآن للكلمة ذاتها في سياق الحديث ذاته لا يسمح بالانتقال لهذا التفسير الغريب. واضح أن شيئاً ما يمارسه الرجل والمرأة وهو على درجة من السوء بحيث يتطلب التأديب في الآية المتعلقة بالمرأة ويستوجب الطلاق في الآية المتعلقة بالرجل.

فبدلاً من التركيز على ((الجماع)) ينبغي على المفسرين التركيز على الأبعاد القانونية التي تطرأ على رباط الزوجية بالذات دون الجماع. فهناك صنف وحيد من سوء السلوك الجنسي يؤيده المنطق والذي يتطلب التأديب ألا وهو الاتصال

الجنسي خارج إطار الزواج. لقد عالج القرآن الكريم موضوع الزنى في موضع آخر منه ولم يُسَمِّهِ نشوزاً. أضف إلى هذا أنه يقرر عقوبة أشد بكثير لكلا الطرفين، وبالتالي فيمكن أن يفترض المرء أن النشوز مرحلة دون الزنى وأنه يشير إلى سلوك غير مبرر يقوم به الزوج أو الزوجة تجاه الفريق الآخر دون ممارسة أمر غير قانوني. فالنشوز إذن ينبغي أن يبلغ درجة الشجب أو اللوم لا عقوبة الزنى، وفي الحقيقة فإن هذا التفسير تؤيده مباشرة الآيتان التاليتان: قال تعالى: ﴿الرِّجالُ قَوّامُونَ عَلَى النِّساءِ بِما فَضَّلَ اللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ وَبِما أَنْفَقُوا مِنْ أَمْوالِهِمْ فَالصّالِحاتُ قانِتاتٌ حافِظاتٌ لِلْغَيْبِ بِما حَفِظَ اللَّهُ وَاللاّتِي تَخافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَاهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضاجِعِ وَاضْرِبُوهُنَّ فَإِنْ أَطَعْنَكُمْ فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلِيّاً كَبِيراً ، وَإِنْ خِفْتُمْ شِقاقَ بَيْنِهِما فَابْعَثُوا حَكَماً مِنْ أَهْلِهِ وَحَكَماً مِنْ أَهْلِها إِنْ يُرِيدا إِصْلاحاً يُوَفِّقِ اللَّهُ بَيْنَهُما إِنَّ اللَّهَ كانَ عَلِيماً خَبِيراً﴾ [النساء: ٤/٣٤-٣٥].

إن كلمة ((الغيب)) الواردة في الآية الكريمة تعني العلاقات الودية التي ينبغي أن تبقى قائمة بين الزوجين. وكلمة نشوز التي تعني حرفياً التصدي أو التمرد لم تستخدم على نحو غامض وغير مقيد. فهي تشير إلى الجملة التي سبقتها مباشرة ألا وهي ﴿فَالصّالِحاتُ قانِتاتٌ حافِظاتٌ لِلْغَيْبِ بِما حَفِظَ اللَّهُ﴾ أما أولئك اللاتي لا تتصفن بهذه الصفة فَيُتَّهمن بالنشوز ويعاقبن بالتأنيب. واضح إذاً أن تفسير كلمة نشوز ينبغي أن لا يترك للقارئ كي يفسره على هواه بل إنه يرتبط بالجملة التي سبقتها مباشرة. وهناك أمر صريح بالحفاظ على المودة في الزواج، ويعالج النص حالات أولئك الذين لا يمتثلون لهذا الأمر الإلهي فيصمهم بالنشوز. فهناك إذاً معنى منسجماً مع نص الآية الكريمة ومع المعنى الذي تشير إليه كلمة نشوز وإن أي تفسير آخر (كالتمرد على الزوج) هو استقراء لا يؤيده النص.

فالنساء الصالحات هن أولئك اللاتي يحافظن على الود الذي هو السمة المميزة للزواج. أما إذا لم يكنّ كذلك وإذا سعين لإغضاب أزواجهن من عدم الاهتمام بهم والالتفات لرجال آخرين فإن القرآن الكريم يرشد إلى اتخاذ عدد من الخطوات. ويأتي في مقدمة هذه الخطوات تقديم النصح لهن وتذكيرهن بقواعد السلوك السليم، يلي ذلك الهجر في المضاجع الأمر الذي ينسجم مع سياق النص، وفي نهاية المطاف إذا أصرت الزوجة على سلوكها فيمكن أن يلجأ إلى القصاص والتأديب وهو خطوة من الخطوات التي ألغى بها القرآن الكريم ممارسة «القتل للشرف» التي كانت شائعة في شبه الجزيرة العربية والتي تسللت إلى القانون الإسلامي عن طريق «العادات والتقاليد». إن إغضاب الآخرين ناهيك عن الزوج مرفوض قانوناً ويوجب العبوس والتجهم، وهو يستأهل العقوبة (بخلاف عدم طاعة هوى الزوج ورغباته)، والسبب في سماح القرآن الكريم للعقوبة الجسدية يعود إلى الفعل المستحق للتوبيخ الذي كان يقابل بالعنف بل القتل في شبه الجزيرة العربية قبل الإسلام.

ربما كان هذا هو السبب الكامن وراء تصرفات الزوج الذي تنزلت بسببه هذه الآية، وهو ما لم تصرح به الزوجة وربما كان النبي ﷺ على علم به. فالهدف من الآية إذاً ليس منح الرجال غطاء وسلطة لتأديب النساء وإنما لمنع سلوك الفسق والحد من رد فعل الذكور والحيلولة دون تطبيق العقوبة التي كانت سائدة قبل الإسلام، فالجريمة كانت خطيرة في الجاهلية، وظلت كذلك في إطار الأخلاق الإسلامية (وفي معظم المجتمعات التقليدية). ينص القرآن الكريم على أن هذا الصنف من السلوك لا أخلاقي ويسبب غيظ الزوج ويقرر بأن ذلك العنف غير مقبول وينبغي أن يكون مجرد تلميح أو إيماءة وليس شكلاً من أشكال الأذى أو القتل، وعليه فقد نص على أن لا يؤدي التأديب إلى الأذى كما يشير إلى ذلك بالإجماع المشرعون والمفسرون ولهذا يضيف القرآن الكريم

قائلاً: ﴿فَلا تَبْغُوا عَلَيْهِنَّ سَبِيلاً﴾، بمعنى الامتناع عن الأذى غير القابل للإصلاح، فمعنى الآية إذن هو الحد من استخدام العنف العادي، فالزوجة التي تسلك سلوكاً كهذا مخطئه ولذا فإن القرآن الكريم يدين مثل هذا السلوك ويتوقع لها التأديب وهذا طبيعي. ولو كانت المشكلة أكثر خطورة وإذا بلغ غضب الزوج حداً لا يطاق فإن القرآن يطلب تدخلاً خارجياً الأمر الذي يخفف من استخدام العنف.

يمكننا الإشارة إلى أن المعنى ذاته لكلمة نشوز موجود في الآية الكريمة المتعلقة بالرجال، قال الله تعالى: ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي النِّساءِ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَما يُتْلَى عَلَيْكُمْ فِي الْكِتابِ فِي يَتامَى النِّساءِ اللاَّتِي لا تُؤْتُونَهُنَّ ما كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَنْ تَنْكِحُوهُنَّ وَالْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الْوِلْدانِ وَأَنْ تَقُومُوا لِلْيَتامَى بِالْقِسْطِ وَما تَفْعَلُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ اللَّهَ كانَ بِهِ عَلِيماً، وَإِنِ امْرَأَةٌ خافَتْ مِنْ بَعْلِها نُشُوزاً أَوْ إِعْراضاً فَلا جُناحَ عَلَيْهِما أَنْ يُصْلِحا بَيْنَهُما صُلْحاً وَالصُّلْحُ خَيْرٌ وَأُحْضِرَتِ الأَنْفُسُ الشُّحَّ وَإِنْ تُحْسِنُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيراً ، وَلَنْ تَسْتَطِيعُوا أَنْ تَعْدِلُوا بَيْنَ النِّساءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلا تَمِيلُوا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوها كَالْمُعَلَّقَةِ وَإِنْ تُصْلِحُوا وَتَتَّقُوا فَإِنَّ اللَّهَ كانَ غَفُوراً رَحِيماً ، وَإِنْ يَتَفَرَّقا يُغْنِ اللَّهُ كُلاًّ مِنْ سَعَتِهِ وَكانَ اللَّهُ واسِعاً حَكِيماً﴾ [النساء: ٤/١٢٧-١٣٠].

يعالج هذا المقطع من الآيات الكريمة موضوع تعدد الزوجات، وهو ما سمح به القرآن الكريم بالنسبة لليتامى [النساء: ٢-٣]. من المؤكد أن البنية الاجتماعية والاقتصادية كما يقررها القرآن الكريم سمحت بالزواج من اليتامى وبتقديم العون لهن وهو أحد الأسباب الرئيسية للسماح بتعدد الزوجات. إلا أن زواج الرجل من أكثر من امرأة يجعله يعامل إحداهن على نحو مختلف عن الأخريات. وعليه فإن الزوجة، أو إحدى اليتيمات المتزوجات (والتي كانت سبباً للزواج الثاني) قد تخشى النشوز أو اهتمام زوجها جنسياً بامرأة أخرى، أو

تخشى أن يتخلى عنها نهائياً (إعراضه عنها)، ففي هذه الحالة بالطبع لا يعد النشوز غير شرعي كما هو الشأن بالنسبة للمرأة (التي لا يمكن أن يكون لها زوجان)، وبالتالي فهو لا يخضع للعقوبة. بيد أن ذلك عملاً يستحق الشجب، ويبقى للزوجة حقها، وعليه ينصح الرجل بعدم ممارسة النشوز أو الإعراض (وهو إبداء مزيد من الاهتمام الجنسي بشريكة أخرى في الحالة الأولى أو إهمال الزوجة السابقة تماماً في الحالة الثانية)، وجرى إفهامه بعبارات واضحة بأن تعدد الزوجات يكاد يكون مستحيلاً لعدم إمكانية تحقيق العدل بينهن. فالنشوز إذاً بالنسبة هو إظهار مزيد من الاهتمام الجنسي بزوجة دون الأخرى. وإذا بقيت الزوجة منزعجة فإن الشريكين ينصحان بالبحث عن تسوية (فينبغي أن نشير هنا إلى أن القرآن الكريم لا يعطي الأولوية للطلاق ويؤكد على ضرورة أن يستمر الزوج في إعالة زوجته وذلك لأن استمرارية حياتها وأمانها يأتيان في المقام الأول) وإذا فشلت التسوية فالحل يكون في الطلاق.

نستنتج من ذلك أن النشوز الذي تشير إليه الآية الكريمة يعني عدم احترام المودة في الزواج وإبداء الرغبة في امرأة أخرى غير الزوجة، وإن استخدام كلمة نشوز دوماً عند الحديث عن شريكة أخرى واضح من حقيقة أن القرآن الكريم يعالج موضوع تعدد الزوجات عند الحديث عن نشوز الرجال، وانسجاماً مع ذلك فالقرآن الكريم استخدم الكلمة ذاتها وبنفس المعنى في الحالتين. إلا أن الأمر في حالة النساء يستحق توبيخاً أشد في حين أن الأمر بالنسبة للرجل يتم في إطار تعدد الزوجات وبالتالي فهو شرعي إلا أنه يوبخ عليه ويعد ذلك أساساً للطلاق، وبما أن النشوز يتعلق بسوء السلوك وليس بالزنى (وهو شكل من أشكال المضايقات الجنسية حقيقة)، فإن كلمة ((ضرب)) ليست ترجمة صحيحة (خصوصاً وأن الشريعة الإسلامية تفسر الانضباط بأنه تصرف رمزي بصورة واضحة وتحرّم أي سلوك عنيف يترك أثراً في الجسم كما هو الحال في ((الضرب))).

إن نشوز الرجل خارج إطار الزواج يعرضه للعقوبة ذاتها التي تتعرض لها المرأة، وذلك بنص القرآن الكريم: وهو التأنيب القاسي أو إجراء مناسب للتأديب يقرره القاضي.

الآية [٢٢٨] من سورة البقرة آية أخرى أسيء تفسيرها وهي ترتبط بالنظام الاجتماعي والاقتصادي وبحقوق الطلاق، تنص الآية الكريمة على ما يلي:

﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلاثَةَ قُرُوءٍ وَلا يَحِلُّ لَهُنَّ أَنْ يَكْتُمْنَ ما خَلَقَ اللَّهُ فِي أَرْحامِهِنَّ إِنْ كُنَّ يُؤْمِنَّ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِي ذَلِكَ إِنْ أَرادُوا إِصْلاحاً وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: ٢/٢٢٨].

وهنا أيضاً اختلاف دور الرجل عن دور المرأة في إطار الحديث عن الحقوق الاجتماعية والاقتصادية ومسؤولياتهما وليس في إطار النقاش العام للاختلاف الطبيعي بين الرجل والمرأة. فالفقرة الشرطية في خاتمة الآية الكريمة لم تستخدم كتحريف لما ورد في الآيات [٣٣-٣٥] من سورة الأحزاب المذكورة أعلاه التي تقرر المساواة التامة بين الرجل والمرأة، فقد جاءت للتذكير بأن للزوج والزوجة حقوق متساوية بيد أنها ذكرت درجة بهذا الصدد: فللرجال حق محدد يزيد على حق المرأة حتى ولو أن حقوق كل من الرجل والمرأة سبق ذكرها بوضوح.

إن الحقوق التي سأعالجها ليست حقوق التعليم ورفاهية العيش وإنما سأعالج الحقوق المرتبطة بالطلاق، وكما جرت العادة فإن آية أخرى من القرآن الكريم - هي الآية التالية مباشرة - توضح موضوع الدرجة التي منحها الله للرجل على المرأة. فالآية التالية توضح، كما قرر القرآن سابقاً، حق المرأة المطلقة بالنفقة أي حقها الأساسي. إلا أن القرآن الكريم يضيف بأنه إذا رغبت المرأة بالطلاق أو قدمت أسبابه (بمفردها أو مع زوجها) بأن لا تبقي على الروابط الزوجية

والسلوك الذي حدده الله سبحانه وتعالى فإن من المستحسن أن تعيد المهر إلى الزوج ذلك لأن الطلاق لم يكن بسبب خطأ من الزوج (أو ليس راجعاً إليه تماماً). ففي مثل هذه الحالة يمكن للمرأة أن تتخلى عن مهرها، وهو المهر الذي خولها إياه القرآن الكريم كحق مطلق. في الحقيقة إنه حق مطلق لدرجة أن الآية الكريمة لا تكره المرأة على إعادة المهر وإنما يقدم لها مجرد النصح بإعادته إليه، وذلك لأنه ولو أن حقوق الرجل والمرأة قد حددت وأنها سوف لا تتغير، فإن من العدل في هذه الحالة الخاصة، أن يحوز الرجل على حق وأن على المرأة أن تعيد لزوجها ما منحها إياه بطيب خاطر، قال الله تعالى: ﴿الطَّلاقُ مَرَّتانِ فَإِمْساكٌ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌ بِإِحْسانٍ وَلا يَحِلُّ لَكُمْ أَنْ تَأْخُذُوا مِمّا آتَيْتُمُوهُنَّ شَيْئاً إِلاّ أَنْ يَخافا أَلاّ يُقِيما حُدُودَ اللَّهِ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلاّ يُقِيما حُدُودَ اللَّهِ فَلا جُناحَ عَلَيْهِما فِيما افْتَدَتْ بِهِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَعْتَدُوها وَمَنْ يَتَعَدَّ حُدُودَ اللَّهِ فَأُولَئِكَ هُمُ الظّالِمُونَ﴾ [البقرة: ٢/٢٢٩]. إذن لا حرج على الزوجة أن ترد المهر إلى زوجها رغم أن هذا مخالف للقاعدة العامة التي تمنحُ الزوجة حق الاحتفاظ بمهرها لنفسها[١] . فالآية الكريمة لا تقيد حق المرأة بالطلاق كما أنها لا تجعلها تتخلى عن ممتلكاتها. فهي إذاً تنصحها في هذه الحالة بأنه هو الإجراء الصحيح الذي عليها أن تلجأ إليه. إنني أفسر هنا ثانية مصطلحات القرآن من القرآن ذاته. فالموضوع - حقوق الطلاق - وكل ما أحتاج إليه هو الآية التالية لإظهار هذا الفرق في ((الأفضلية)) أو ((الدرجة)). أما استقراء أمور أخرى يمكن أن تشملها هذه ((الدرجة)) فليس له أساس في نص القرآن الكريم سواء كانت رغبات وهمية للرجال في أن يكونوا أكثر وسامة من النساء، أو كانت رغبات وهمية للنساء في أن تكون عقوبة الرجال في الآخرة أعظم من عقوبتهن.

---

(١) حتى حين يقذف الزوج زوجته ويتهمها بالزنى ولا تقر بذلك فإنه يحكم له بالطلاق ولكنه في هذه الحالة لا يسمح له باسترجاع المهر كما ذكر الإمام البخاري في صحيحه ١٩٩٤.

في الحقيقة هناك تمييز بين حقوق والتزامات الرجل والمرأة وفق الآيتين الكريمتين [النساء: ٤/٣٤] و[البقرة: ٢/٢٢٨]. وفي كلتا الآيتين يتعلق الأمر بحقوق الأسرة ومسؤوليات الزواج والطلاق. وليس ثمة ذكر لفوارق بيولوجية تجعل من الرجل والمرأة أي شيء سوى أنهما شريكان. بل على النقيض من ذلك فالآيات التي تؤكد أنهما شريكان يكمل إحداهما الآخر ولهما حقوق متماثلة عديدة في القرآن الكريم. والفارق بين الذكر والأنثى يعود إلى توزيع المهام والمسؤوليات الاجتماعية والاقتصادية وليس إلى الجنس. فلا يوجد في القرآن الكريم حديث عن المرأة الجاهلة المحطمة التي ينبغي حمايتها وإنما منحت جميع الحقوق التي منحها الذكر وعليها أن تقوم بواجباتها تجاه المجتمع تماماً كما هو شأن الذكر، فالهدف النهائي للبنية الاجتماعية والاقتصادية في القرآن الكريم هو خلق نظام التكافل المتبادل حيث تكون واحدته هي الأسرة الموسعة والذي يقوم فيه المجتمع بالعناية الكاملة بأفراده على أسس قانونية وأخلاقية بحيث يحمي الفرد مهما حصل من تغيرات اجتماعية أو سياسية. إنه يضبط انعدام التوازن في المهام البيولوجية عن طريق الالتزامات الاقتصادية، كما يضمن إمكانية الاستقلالية الفردية من خلال الملكية الخاصة، بيد أنه يجنّب المرء الانزلاق في مهاوي الأنانية والفردية (الأمر الذي يدمر المجتمع ويفككه) وذلك عن طريق جعل أفراده مسؤولين قانونياً وأخلاقياً بعضهم عن بعض.

المرأة في الشريعة الإسلامية

يتبع التشريع الإسلامي بوجه عام بدقة أوامر القرآن ونصائحه، والنظام الشرعي الخلاق الذي يعد مفخرة للحضارة الإسلامية شاهد على ذلك، فقد أدرك المشرعون أنهم بصدد التعامل مع قانون إلهي وأن عليهم أن يوضحوا مقصد الإله ذاته. فكان رائدهم في أعمالهم التواضع والعناية، إلا أنهم مخلوقون بشر وتتعلق ممارسة القانون بالمحاكمة البشرية، ومن جهة أخرى فالمحاكمة

البشرية ترتبط بالوسط الثقافي وبالفهم النسبي للزمان والمكان. وبالتالي فليس من المستغرب أن يغدو هذا الأثر واضحاً عندما لايُشجع المشرّعون على تطوير تشريعات جديدة تناسب الأوضاع الجديدة، ويضطرون إلى العودة إلى القوانين السابقة التي أخذت في بعض الحالات من العادات والتقاليد، وهو أمر سمح به القانون لمعالجة حالات خاصة أو لحل معضلات ملحة. مع هذا، فإن هذا التغيير لدى ربطه بحقيقة مفادها أنه ما أن يستخلص رأي شرعي حتى يوضع موضع التنفيذ. ولو أجمع القضاة على كونه رأياً خاطئاً أو مناقضاً للقرآن الكريم، ولدى ربطه بالتفسير الخاطئ للآيتين الكريمتين يقود إلى نظام مادي ينجح ضمنه المجتمع في تقليص حقوق المرأة إلى حد كبير.

من المؤكد أن معظم مشاكل المرأة تنشأ من العادات وليس من التشريع الإسلامي، ومع هذا فهناك بعض المشاكل التي قد تكون ناشئة عن التقاليد أو عن فهم المشرعين والتي نجدها في الشريعة الإسلامية تتعارض مع أحكام القرآن الكريم. وكمثال واضح على ذلك أذكر الطلاق. إذ يسمح للرجل أن يطلق امرأته دون انتظار المدة التي نص عليها القرآن الكريم. فالمشرعون لا يستحسنون ذلك بيد أنهم يسمحون به في واقع الأمر، وهم يضعون العراقيل أمام طلب المرأة للطلاق من خلال إجبارها على الحضور إلى المحكمة في حين أن القرآن الكريم لم يأذن بذلك. ويفزع المشرعون إلى تبريرات تستند إلى تقلب المرأة وجهلها وعدم استقرارها، في حين أن القرآن الكريم يقرر ذكاءها واستقرارها بحيث تتعامل مع ممتلكاتها وتدير شؤونها بنفسها، بيد أن المشرعين يظنون بأنها تعجز عن إدارة شؤون حياتها الزوجية، وفي غضون ذلك فإن السماح للرجال بالطلاق السريع متجاوزين بذلك اعتراضات القرآن الكريم لا يخدم إلا الزوج غير المستقر والمتقلب. وبالتالي فقد منح القانون في الواقع ميزة للرجل لا مبرر لها وقيدّ الحقوق التي منحها القرآن الكريم للمرأة.

إلا أن على المرء أن يقول بأن هذه التحديدات والقيود ليست إلا اجتهادات مشرعين وليست معتقداً أساسياً شرعياً. وبالإجمال فإن المشرعين لم يحاولوا قط إلغاء حقوق مصدرها القرآن الكريم. كما أن النساء المسلمات ليس لديهن أية مشكلة مع التشريعات القرآنية وبنيتها الاقتصادية والاجتماعية التي تعد في نظر المسلمين نظاماً حكيماً ويدعو إلى الاستقرار ويرعى مجتمعاً سليماً في الوقت الذي يحمي فيه الفرد، كما أنه لا توجد مشكلة مع معظم التشريعات الإسلامية - باستثناء تلك التفسيرات التي تتناقض مع حقوقٍ منحها لها القرآن الكريم نفسه.

وبالنسبة للمسلمين يعد القرآن المرجع الأول والأسمى، وكذلك التشريع الإسلامي وما يشتق منه اعتماداً على فلسفة التشريع وعلى المسلم اتباعه، إن القيود التي وجدت في التشريع الإسلامي فيما يتعلق بالمرأة ليس مصدرها القرآن، وقد اشتقت هذه القيود عادة من عزل النساء عن العالم وجهلهن بما يدور حولهن. وربما كانت الأسباب الكامنة التي سمح بها التشريع للمجتمع أن يقيم جدران ((الحماية)) هذه فيما يتعلق بقضايا الزواج والطلاق وحرية الحركة وغيرها من الأمور تستند إلى تحليلات نفسية (مشكوك فيها) لنفسية الأنثى، والتي لا تشكل أرضية قانونية، أو لتفسير الآيات المتعلقة ((بتميز)) الذكور أو ((الدرجة)) وفق نصوص القرآن الكريم وهي أرضية قانونية. يمكن للمرء أن يرى كيف التفسيرات المنحازة لهذه الآيات تقدم عدداً من الإيضاحات التي تقود إلى وضع قيود قانونية على المرأة تحرمها في نهاية المطاف من الحقوق التي منحها إياها الله سبحانه وتعالى، وهنا يرى المرء الحاجة الملحة لقراءة لغوية وقانونية صحيحة لآيات القرآن الكريم.

ينبغي على المرء بالطبع أن يكون حذراً من أن يتخطى محاكمات عقلية ذات شأن تمت في زمن مضى دون الأخذ بظروف ذلك الزمان الخاصة، ما من شك

في أن الإمكانات الاقتصادية التي أتيحت للرجل وللمرأة بعد الثورة الصناعية لم تكن موجودة في زمن تطوير التشريعات الإسلامية، لقد كان من الأهمية بمكان تأمين مصدر الرزق الأساسي والأمان لكل فرد، ولقد تطلب ذلك حماية أشد للمرأة، وما من شك في أن المشرعين كانوا يعالجون وضعاً على الأرض وكان في ذهنهم تحقيق أفضل الشروط للمرأة في مجتمعاتها، وانصافاً للحقيقة ينبغي على المرء أن يقر بأنهم لم يلقوا آذاناً صاغية إلى تفسيرات العلماء التي حافظت على حقوق المرأة الأساسية في الوقت الذي لم يمنحها أي نظام تشريعي في العالم أي حق. إن كفاحات المرأة جميعها تقريباً التي يمكن أن تقوم بها اليوم والمتعلقة بالقوانين المناسبة للزواج والطلاق ليست إلا نتاج مُشَرِّعٍ أو آخر تَحرَّرَ من محيطه الثقافي، مع ذلك، فإنه نظراً لغلبة المنظور الذكري لعدة قرون فقد شاع تفسير معين لآيات القرآن الكريم لم يكن دائماً كاملاً ودقيقاً - كما رأينا في الحالة التي درسناها.

إن كل هذا لا يلغي حقيقة وهي أن حقوق المرأة قد بترت وأنه ينبغي في الوقت الحاضر أن تطلب المرأة (وكذلك الرجل) مراجعة هذه القوانين التشريعية في ضوء القرآن الكريم - على أن نقرأ القرآن هذه المرة قراءة صحيحة. فالمشرعون الذين لم يدّعوا ارتباطاً خاصاً بالربوبية أدركوا أن معرفتهم كانت نسبية. إن بإمكانهم أن يتفقوا على تشريعات خاطئة وقد فعلوا ذلك، كما فعلوا بسماحهم لممارسة الطلاق السريع ولو أنهم يُدينون من يلجأ إليه. ولقد ارتكب الخليفة العادل عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه خطأ في التفسير رغم شهرته بدقة استنتاجاته مما دعا امرأة تصحح له ذلك قائلة: ((يا أمير المؤمنين لم تحرمنا حقاً منحنا الله إياه؟)) فقد حاول أن يضع قيوداً على هذه الحقوق الأمر الذي فعله بعض المشرعين لاحقاً، وبالتالي فقد حرموا المرأة من بعض حقوقها. إلا أن عمر رضي الله عنه سحب مقترحه وهذا ما نأمل أن يفعله المشرعون المسلمون اليوم. من الأهمية بمكان اليوم أن تطرح المرأة مجدداً هذا النوع من

التساؤلات وأن يجهدن أنفسهن لقراءة القرآن الكريم مجدداً من منظور أنثوي لحقوقهن ولا يعود ذلك إلى محاكمة أنثوية ضد محاكمة ذكرية وإنما لأن هناك أموراً تستطيع المرأة أن تنظر إليها من منظورها الاجتماعي في الوقت الذي تغيب فيه عن المنظور الاجتماعي للرجل. والأمر صحيح كذلك بالنسبة للطرف الآخر، فالرجل والمرأة مشتركان في هذا الأمر وإذا كانت طروحاتهم صحيحة وتتبع مبادئ تفسير القرآن فإن بإمكانهم إقناع بعضهم بعضاً انطلاقاً من أسس المحاكمة التي منحنا الله إياها.

فهدفنا كمسلمين هو أن نتأكد من فهمنا للتوجيه الإلهي لئلا يؤول بنا الطريق إلى الهلاك، علينا أن نُقوّم الفهم الخاطئ للقرآن الكريم الذي أصاب جزءاً من التشريع الإسلامي فالمسلمون الذين يعتقدون بأن عليهم الخضوع للتشريع الإسلامي المستنتج والمبرر وفق مبادئ وفلسفة التشريع الإسلامي يقع على عاتقهم أمر تقويم المعتقدات الخاطئة وإلا فإنهم يسيرون في طريق غير طريق الله. إن هذه الدعوة لمراجعة الممارسات غير المبررة في المجتمع وفي القانون ينبغي أن تستمر وتدعم من قبل حركة إسلامية متميزة. إنها لا تمثل حركة ((أنثوية)) حيث أنها تعنى بالتشريع الإسلامي الذي يهم جميع المسلمين على حد سواء. إنها ليست حركة ((للمساواة بين الجنسين)) كذلك لأن منطلقها هو الإسلام وليس الجنس. فأوامر القرآن الكريم ووصاياه ينبغي أن تكون لها الأسبقية على كل شيء حتى ولو كانت بنظرة الحركة النسائية الغربية لا تمنح المساواة المطلقة العمياء. وعلى هذه الحركة الإسلامية أن تهتم بالقضايا الإسلامية وحسب في ظل الشرع الإسلامي مع العلم بأننا نرغب بالطبع أن تنظر المجتمعات الأخرى في تساؤلات مماثلة ضمن أنظمة معتقداتها. وينبغي أن يسهم في هذه الحركة كل مسلم من خلال تطبيق التشريعات الإسلامية في حياته اليومية ومن خلال البحث عن فهم القرآن الكريم فهماً صحيحاً وإزالة الممارسات والمعتقدات ذات المنشأ الغريب عن الإسلام، وعليها

أن تغير الضمير الاجتماعي المادي للمسلمين الذي أثقلت كاهله سنوات من العادات والتقاليد الاجتماعية ذلك لأنه ليس باستطاعة القانون وحده بالطبع أن يحدث التغيير. لقد منح التشريع الإسلامي المرأة حقوقاً عديدة تم إهمالها في المجتمع. فالتعليم -وغرس روح المسؤولية الخلقية في الجماهير - هو الذي يحدث التغيير عملياً.

إذا نحن أصررنا على ضرورة مراجعة هذه القضايا وتغيير ممارسات المسلم، فذلك لأننا سنلقى الله الخالق يوماً ما وسنسأل عما إذا كنا قد التزمنا أوامره أو أننا آثرنا اتباع المفاهيم الخاطئة لعصور سبقتنا. إنها مسؤولية خلقية للرجال وللنساء على السواء فالجميع معرضون للسؤال في يوم الحساب. إننا نعلم علم اليقين أنه بالرغم من عدم منح الرجال ذكاء «أشد» أو تقوى أكثر، فإن رجالنا - بالإضافة إلى رونقهم ووسامتهم التي لا تنكر - لا يفتقرون إلى الحكمة والاستقامة والإيمان. وانطلاقاً من الحكمة وباسم تلك الاستقامة وتحقيقاً للإيمان ينبغي علينا أن نتأكد من أن جميع أفراد مجتمعنا لا يحرمون حقوقاً منحها إياها الخالق العظيم[١].

* * *

(١) تشكر المؤلفة السيدة ليلى لطيب لكل مساعدة قدمتها ولجميع مقترحاتها.

الفصل الخامس

شرف المرأة

نقد إسلامي لقوانين الاغتصاب في الباكستان

من منظور ذي حساسية نسوية

آصفة قريشي

ASIFA QURAISHI

أذكر وأنا طفلة كنت أصف الباكستان على أنه ذلك القطر الصغير المجاور للهند، ولم أستعمل هذا الوصف منذ وقت طويل. والآن وقد سمع الأميريكيون بالباكستان فإن الإشارة إليها لم تعد غريبة، فبدلاً من ذلك أصبح اسمها يشير إلى الصور المشوشة عن نساء غير مسلمات يقطنّ قطراً من أقطال العالم الثالث ويخضن معركة ضد فكر العصمة الإسلامية. تشير تقارير حديثة إلى التطبيق الظالم لقوانين الاغتصاب الباكستانية التي سُنت كجزء من عملية أسلحة القانون الباكستاني الأمر الذي زاد من صلابة الانطباع لدى المرأة بأن الإسلام سيء بالنسبة لها. إن التقارير المشار إليها لسوء الحظ صحيحة إلا أن الانطباع عن الإسلام ليس كذلك.

سأنتقل في هذا الفصل لقوانين الاغتصاب الباكستانية من وجهة نظر إسلامية ومن منظور دقيق لتحليل المرأة لها، وخلافاً لما عرض كقانون إسلامي تقليدي

فإن هذا المنهج الإسلامي المهم للمرأة يكشف التساوي الفطري بين الجنسين في الإسلام، الأمر الذي غالباً ما يُهمل من قبل الأكاديميين والمحاكم والمشرعين، سأبين هنا الكيفية التي صبغت بها الثقافة الأبوية بعض القوانين الإسلامية في أماكن كالباكستان بحيث غدت ظالمة جداً ويرفضها القرآن تماماً* .

نقد قانون الزنى

سلطة القانون – قانون الزنى وتطبيقه في الباكستان

في عام ١٩٧٧م وفي عهد الرئيس (ضياء الحق) سنت الباكستان عدداً من قوانين الحدود[1] بهدف مواءمة قوانين الباكستان مع أحكام الشريعة الإسلامية (PLD ١٩٧٩، ٥١؛ بخاري ١٩٧٩، ١٦٢؛ قوانين أساسية ١٩٩٢، ١٠).

هذه القوانين المحلية التي عَرَّفت بعض الجرائم كالسرقة والزنى والقذف وشرب الخمر أصبحت نافذة في شباط ١٩٧٩ (PLD ١٩٧٩، ٥١؛ بخارى ١٩٧٩، ١٦٤. قوانين أساسية ١٩٩٢، ١٠) قانون جريمة الزنى ٧ لعام ١٩٧٩ (فرض الحدود) يجعل من الزنى أو العلاقات الجنسية خارج إطار الزوجية جريمة بموجب الشريعة الإسلامية[2] . ينص قانون الزنى على:

---

* ظهر هذا الفصل أول مرة بصورة مقال في جريدة مينشغن للقانون الدولي (١٩٩٤، ١٨/٢٨٧) إنني مدينة لكثير من الناس لمساعدتهم لي في إرشادي وتوجيهي ودعمي ومساندتي. وأشكر بتواضع ليلى المراياتي، وعزيزة الحبري، ومحمد فاضل، وياسر هدّارا، وحسان حتحوت، والقاضي دافيد إقبال، ومهجة القحف، وفتحي عثمان، وكمال ساليمي، وأفراد عائلتي وزوجي العزيز.

(١) كلمة حدود هي جمع لكلمة حد وتدل وفق التشريع الإسلامي على جرائم جرى تعريفها وتعريف عقوبتها من قبل الله سبحانه وتعالى (Doi ،١٩٨٤ ،٢٢١).

(٢) لن أتناول في هذا الفصل عقلانية وخصوصية تشريعات العلاقات الجنسية سواء كانت في ظل القانون الإسلامي أو قوانين الجزاء العالمية التي تعتبر هذا السلوك إجرامياً وإنما سأركز في هذه الدراسة على القانون الخاص بالعلاقات الجنسية غير الشرعية التي وردت في قانون الزنى الخاص بالباكستان وارتباطه بالتشريع الإسلامي.

يقال بأن رجلاً وامرأة ارتكبا الزنى إذا حصل جماع بينهما دون أن يربطهما رباط الزوجية، ويقام على مرتكب الزنى الحد إذا تحقق أحد شرطين:

أ- إذا ارتكب من قبل رجل بالغ عاقل مع امرأة لا تربطه بها رابطة الزواج ولا يُظَنُّ بأنه سيكون زوجاً لها. أو:

ب- إذا ارتكب من قبل امرأة بالغة وراشدة مع رجل لا يربطه بها رابطة زواج أو لا يُظَنُّ بأنها ستتزوج منه (PLD ١٩٧٩، ٥٢؛ بخارى ١٩٧٩، ١٧٦. قوانين أساسية ١٩٩٢، ١١).

يتضمن قانون الزنى، المندرج تحت عنوان ((الزنى)) ما يعرف بالزنى بالجبر (وهو الزنى بالقوة)، ويعرف وهو يحدد هذا القانون الزنى بالجبر بأنه جماع بغير إرادة أو موافقة الطرف الآخر ويحدد عقوبته، ويصفه بالاغتصاب. وينص هذا القانون على ما يلي:

(يقال إن شخصاً ما ارتكب جريمة الزنى بالجبر إذا جامع امرأة لا تربطه بها رابطة زواج شرعي أو امرأة جامعت رجلاً لا تربطها به رابطة زواج) في أي من الظروف التالية:

أ- ضد إرادة الضحية.

ب- بدون موافقة الضحية.

جـ- بموافقة الضحية عندما يكون القبول بالإكراه بوضع الضحية تحت التهديد بالموت أو الأذى.

د- بقبول الضحية عندما يكون المرتكب على علم بأن الضحية ليست زوجة له ويكون قبولها بسبب اعتقادها بأن المرتكب هو شخص آخر تربطها به علاقة زواج.

توضيح: الإدخال كافٍ كدليل لحدوث الجماع وارتكاب جريمة الزنى بالجبر.

الزنى بالجبر هو الزنى بالإكراه ويقام على مرتكبه الحد في الحالات التي ذكرت أعلاه.

(١١-١٢، ١٩٩٢ الجرائم الخطيرة، ١٨٢، ١٩٧٩، بخاري، ٥٢، ١٩٧٩، PLD).

يُحدد أخيراً قانون الزنى الدليل اللازم للبرهان على حالتي الزنى (الزنى، الزنى بالجبر):

فالدليل على حدوث الزنى أو الزنى بالجبر والذي يقام على مرتكبه الحد يكون بأحد الأشكال التالية:

أ- اعتراف المتهم أمام سلطة قضائية مؤهلة بارتكاب الجريمة أو:

ب- إفادة أربعة شهود عدول مسلمين ذكور بالغين تزكيهم المحكمة بأنهم صادقين ولم يرتكبوا الكبائر بأنهم شاهدوا الفعل بأم أعينهم (فعل الإدخال).

(الجرائم الخطيرة ١٢، ١٩٩٢، وبخاري ١٨٢، ١٩٧٩، وPLD ٥٣، ١٩٧٩)[١].

ذكر مؤيدو هذا القانون عندما سن عام ١٩٧٧م بأنه ينسجم مع الشريعة الإسلامية المتعلقة بالعلاقات الجنسية غير الشرعية ولسوف نناقش لاحقاً دقة هذا الادعاء[٢]. من المهم بادئ ذي بدء أن نلاحظ أن تطبيق القانون المحلي للزنى في الباكستان عانى من انحراف جديد بحيث أصبح من الملح التساؤل

(١) لم أضمّن العقوبات الخاصة بكل جريمة لأنني لا أركز عليها في هذا الفصل، وسأهتم بشكل رئيسي بالتعريف بكل هذه المخالفات وتصنيفها باختصار توصف عقوبة الحد لمرتكب الزنى بالرجم أو الجلد، أما بالنسبة لعقوبة الزنى بالجبر فهي إما الحبس أو الغرامة المالية أو الجلد أمام الجمهور (PLD 1979, 51, Zina Ordinance 6). انظر الحاشية ٢٥ أدناه حيث ترد الآيات التي تحدد عقوبة الزنى وفق التشريع الإسلامي.

(٢) انظر أدناه قسم ١، ب الفقرة ٢.

حول صلاحيته، فهو يقضي بأنه عندما تفتقر حالة الزنى بالجبر إلى وجود أربعة شهود فإن النظام القانوني الباكستاني استنبط في أكثر من حالة بأن الجماع كان برضى الطرفين وبالتالي فقد اتهم ضحايا الاغتصاب بالزنى.

نذكر هنا بضع حالات لتوضيح المسألة، ففي عام ١٩٨٢م حملت فتاة اسمها جيهان مينا عمرها خمسة عشرة عاماً نتيجة ما قيل إنه اغتصاب. ونظراً لعدم توافر أربعة شهود فقد أدينت جيهان بالزنى على الرغم من أن الحادثة كانت حادثة اغتصاب، وذلك بسبب حملها غير الشرعي (مينا في مقابل الدولة ١٨٣، ١٩٨٣، محكمة شرعية PLDFed). وقد ولد ابنها في السجن (مهدي ٢٥، ١٩٩٠). بعد ذلك وُجدت حالة مشابهة لها سببت هيجاناً عاماً ولفتت أنظار الجماهير للقانون الجديد، ففي عام ١٩٨٥ صرحت صفية بيبي عمرها ستة عشر عاماً شبه عمياء كانت تعمل خادمة بأنها اغتصبت مرات عديدة من قبل مستخدمها وابنه وأصبحت حاملاً نتيجة لذلك وعندما اتهمت الرجلين باغتصابها رُفضت الدعوى بحجة الافتقار إلى الدليل حيث أنها كانت الشاهد الوحيد ضدهما، وقد اتهمت صفية على إثرها بالزنى لكونها حاملاً وغير متزوجة (دعوى بيبى ضد الدولة ١٢٠، المحكمة الشرعية PLDFed، ١٩٨٥)[1].

وقد تعرض كثير من النساء للسجن لمدة زمنية طويلة لاتهامهن بالزنى نظراً لغياب الدليل لتذر عن بتعرضهن للاغتصاب (Asiwatch ١٩٩٢، ٤١-٦٠). ففي تموز عام ١٩٩٢م ادعت شميم وعمرها ٢١ سنة وهي أم لولدين بأنها اختطفت واغتصبت من قبل ثلاثة رجال وتقدمت بشكوى الاغتصاب ضد المجرمين ولكن رجال الشرطة ألقوا القبض عليها بدلاً منهم واتهموها بالزنى ولم تستطع عائلتها فكها من السجن لعجزها عن تقديم المال اللازم لذلك.

---

(١) حُكم عليها بالجلد خمسة عشرة جلدة وثلاث سنوات في السجن وغرامة مالية، إلا أن غضب الجمهور دعا محكمة الاستئناف إلى إلغاء العقوبة (Pate, 1991, 25-26, Jalal 1991, 102, Mehai 1990, 24-26, kHAN 1986, 27).

وكان أن احتفظ بها رجال الشرطة في السجن لمدة ستة أيام تعرضت خلالها للاغتصاب عدة مرات من قبل اثنين من رجال الشرطة ومن شخص ثالث لم تسمه (المنظمة العالمية للرحمة والعفو ١٩٩٣، ١١-١٢)، ثمة كم هائل من التقارير عن حوادث اغتصاب أثناء الحبس في الباكستان[١] .

وردت تقارير واسعة عن أفعال رجال الشرطة واستنكافهم عن معالجة حالات الاغتصاب في الباكستان كدليل على الظلم، هناك دليل على أن الشرطة عمدت قصداً إلى إخفاء اتهام رجال بالاغتصاب لقاء استخدام التهديد بتحويل تهمة الاغتصاب إلى زنى ضد المرأة بهدف تثبيط النساء عن الإعلام بحادثة الاغتصاب[٢] . وإذا حدث أن كان المرتكب هو رجل شرطة فإن تعقب الحالة ضده تبدو غير واردة تقريباً، فقد واجهت شهيدة بارفين نفس هذه الحالة عندما صرحت في تموز ١٩٩٤م بأن اثنين من رجال الشرطة اقتحما منزلها وحبسا أطفالها في غرفة واغتصباها بعد وضعها تحت تهديد السلاح، وأثبت الفحص الطبي على أنها اغتصبت من قبل أكثر من شخص ولكن الشرطة رفت تسجيل شكواها (المنظمة العالمية للرحمة والعفو ١٩٩٥، ١٤).

لقد استخدم المنافسون السياسيون النساء باستخدام الاغتصاب كسلاح ضد بعضهم بعضاً، ففي تشرين الثاني عام ١٩٩٢، اختطفت زوجة خورشيد بيجام

---

(١) انظر (Asia Watch 1992, 41-60) و(٣٦، ١٩٩١ Patel، ٢٧، ١٩٩٠، مهدي) حيث أورد تقريراً من قبل الوكيلة اسما جهنجير عن خمس عشرة حادثة اغتصاب قام بها رجال الشرطة لنساء سجينات في الفترة ١٩٨٨-١٩٨٩م. وأورد طاهر محمود في حلقة دراسية عقدت عام ١٩٨٢م في الصفحات ٨٧-٢٨٦ حالات اغتصاب سرية (من بينها حوادث قام بها رجال الشرطة) وحذر من ازدياد هذه الحوادث في شبه القارة الهندية الباكستانية.

(٢) عفو دولي (٣٥، ١٩٩٥ب، تقرير كانون ثاني ١٧، ١٩٩٤) عصابة اغتصاب لخمس نساء تقول أن الشرطة ضغطت على النساء كي يقررن بأن ما تعرضن له هو حادث سرقة وليس حالات اغتصاب. (عفو عام دولي ١١-١٢، ١٩٩٣) مستشهداً بحالة شميم والحالة المشابهة إمامة خاتون. وفي عام ١٩٩٢م حبست أكثر من ألفي امرأة لاتهامهن بالزنى (Asia Watch 1992, 69)، ثم أطلق سراح العديد منهن بعد تحملهن وقتاً طويلاً للمحاكمة (Patel 1991, 28).

وهو أحد المعتقلين في حزب الشعب الباكستاني وهي في طريقها لبيتها بعد أن شهدت سماع محاكمة زوجها، قالت بأنها قد عصبت عيناها وسيقت إلى مركز للشرطة حيث اغتصبت مرات عدة من قبل رجال الشرطة الذين أكدوا على أن ثمة دوافع سياسية لمهاجمتها (المنظمة العالمية للرحمة والعفو ١٩٩٢، ٢٠٧، Scroggins 1992, A 10، راشد، ١٩٩١، ١٤).

تلا ذلك في نفس الشهر صرحت امرأة اسمها فينا حياة في الأربعين من عمرها وهي ابنة إحدى العائلات الباكستانية الراقية وابنة أحد السياسيين البارزين بأن عصابة اغتصبتها لمدة اثنتي عشرة ساعة في كل غرفة من منزلها من قبل خمسة رجال مسلحين. وعلى الرغم من أن والدها ارتكب مجازفة غير عادية بتصريحه علناً عن الهجوم فإن التحقيقات العدلية قررت بأنه ليس هناك شواهد كافية لتجريم المدعى عليهم (ضياء ١٩٩٤، ٥٥-٥٧. العالم الاقتصادي ١٩٩١، ٤٣. رشيد ١٩٩١. روبنسون ١٩٩٢، ١١).

إن حالات كهذه ناتجة عن سوء تطبيق القانون المحلي للزنى صُرح بها على نطاق واسع في أجهزة الإعلام الغربية[1] . هذه المسائل أصبحت الآن موضوعاً أساسياً في مناقشات حقوق المرأة وحقوق الإنسان عالمياً[2] وفي اللقاءات النسائية التي كانت مثار انزعاج وغضب ودفاع وغطرسة من جميع الأطراف. لقد دارت المناقشات حول السؤال التالي: ما هو القانون الإسلامي للاغتصاب؟ إن تحليلاً حقيقياً لقانون الزنى بالجبر وتطبيقه يجب أن يعالج أولاً انطلاقاً من

---

(١) انظر برانيون ١٩٩٢، ٢٧٦؛ كوريتوس ١٩٩٤، ٢، الرحل الأنيق ١٩٨٨، الجزء ١، ٥، هيس ١٩٩١ CI خان ١٩٨٥، ٧٩١، خان ١٩٨٦، ٢٧، O.J سميسون، الأعمال البرقية ١٩٩٥، رشيد ١٩٩١، ١٤، روبنسون ١١، ١٩٩٢، سكروجنز ١٩٩٢، AIO، وايت هورن ٢٣، ١٩٩٤.

(٢) انظر إدارة الولايات المتحدة ١٩٩٤، ١٣٧٠، ١٣٨٢، عفو عام دولي ١٩٩٤، ٣٣-٢٣٢، لجنة حقوق النساء الباكستانيات، عفو عام دولي ب ١٩٩٥، ١٤، ٣٥، عفو عام دولي ١٩٩٣، ١٠-١٣، جلال ١٩٩١، ١٠٣-٩، وصف فعالية منتدى الأعمال النسائية في كراتسي، هيدسون ١٩٩٤، ١٦، مشيراً إلى رئيس الوزراء بوتو ملحاً عليه بتغير قوانين الزنى، إقبال ١٩٩٥، جبار ١٩٩١، ٧-٨، سرور ١٩٩٥.

هذا الإطار وهو الإطار ذاته الذي يعتمد القانون عليه، لذا فإني أسأل السؤال الناقد التالي: هل يرتبط قانون الزنى الباكستاني بدقة بالقانون الإسلامي للاغتصاب؟

القانون الإلهي؛ القرآن يتحدث عن الزنى

يصنف قانون الزنى الباكستاني الاغتصاب - كالزنى بالجبر - تحت القانون العام للزنى الذي يرتبط بعلاقة جنسية محرمة (غير شرعية) لتحليل الفئات المناسبة لهذا التصنيف يجب على الإنسان أن يحلل أولاً التشريع الإسلامي للزنى نفسه. ينص التمهيد لقانون الزنى الباكستاني أن إصداره جاء منسجماً مع متطلبات القرآن والسنة (القوانين الأساسية ١٩٩٢، ١٠)[1]. في الحقيقة، يرد مصطلح الزنى في القرآن الكريم عند تحذيره عن مخاطر الزنى فيقول: ﴿وَلا تَقْرَبُوا الزِّنَى إِنَّهُ كانَ فاحِشَةً وَساءَ سَبِيلاً﴾ [الإسراء: ٣٢/١٧][2].

بعد ذلك يضع القرآن قواعد صارمة جداً كدليل لجعل مثل هذا الفعل جريمة، قال الله تعالى: ﴿الزّانِيَةُ وَالزّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ واحِدٍ مِنْهُما مِئَةَ جَلْدَةٍ وَلا تَأْخُذْكُمْ بِهِما رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللّهِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللّهِ وَالْيَوْمِ الآخِرِ وَلْيَشْهَدْ عَذابَهُما طائِفَةٌ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢/٢٤]. وبعد هذا التعريف للإثم، أورد الأحكام الصارمة الواضحة للبرهان على مثل هذه الجريمة: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ

---

(١) السنة هي مصطلح يستعمل لوصف أعمال وممارسات وأقوال سيدنا محمد ﷺ (كمالي ١٩٩١، ٤٤).

(٢) ثمة آية أخرى عامة تلح على عدم ارتكاب الزنى وتنص عليها: ﴿وَعِبادُ الرَّحْمَنِ الَّذِينَ يَمْشُونَ عَلَى الأَرْضِ هَوْناً وَإِذا خاطَبَهُمُ الْجاهِلُونَ قالُوا سَلاماً ، وَالَّذِينَ يَبِيتُونَ لِرَبِّهِمْ سُجَّداً وَقِياماً ، وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا اصْرِفْ عَنّا عَذابَ جَهَنَّمَ إِنَّ عَذابَها كانَ غَراماً ، إِنَّها ساءَتْ مُسْتَقَرّاً وَمُقاماً ، وَالَّذِينَ إِذا أَنْفَقُوا لَمْ يُسْرِفُوا وَلَمْ يَقْتُرُوا وَكانَ بَيْنَ ذَلِكَ قَواماً ، وَالَّذِينَ لا يَدْعُونَ مَعَ اللّهِ إِلَهاً آخَرَ وَلا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللّهُ إِلاّ بِالْحَقِّ وَلا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثاماً﴾ [الفرقان: ٢٥/٦٣-٦٨]. لاحظ أن جميع الآيات القرآنية المنقولة باللغة الإنكليزية المأخوذة في هذا الفصل عن ترجمة أحمد علي ومنشور باسم القرآن (علي ١٩٨٤).

الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٢٤/٤](١) .

تلا ذلك تحريم العلاقات الجنسية خارج إطار الزواج(٢) . فالقرآن يضع قيوداً يصعب تحقيقها وهي الحاجة لوجود أربعة شهود للاتهام بسلوك جنسي غير سليم(٣) .

فسرت الشريعة الإسلامية حكم الشهود في القرآن لعملية الزنى بضرورة وجود أربعة شهود عيان للإدخال أثناء ممارسة الجماع وليس أقل من ذلك(٤).

---

(١) تضيف الآية الكريمة معياراً توضيحياً مرناً خاص بالزوجين آخذاً بعين الاعتبار طبيعة العلاقات الزوجية والاتهام الذي يحصل من علاقة مشبوهة، قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلاَّ أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ ، وَالْخَامِسَةُ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ ، وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ ، وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ﴾ [النور: ٢٤/٦-٩]. وللاستزادة من موضوع زنى الزوجات انظر: Doi ١٩٨٩، ٢٨-١٢٦، كمالي ١٩٩١، ١٥٦، الشافعي ١٩٨٧، ٤٧-١٤٦، ليس ثمة تباين هنا في وزن الشهادة المبنية على أحد طرفي الجنسين لأن الاتهام بالزنى بين الأزواج يكون بقول المرأة المعادل لقول الرجل.

(٢) كما لوحظ من قبل في هذا الفصل فإنني لم أعالج موضوع العقوبات على جريمة الزنى، انظر الجزء الأول أ - من المثير أن الجواب ليس صلباً كما يمكن أن تتضمن هذه الآيات. إن ممارسات النبي محمد التي رجم بها الزناة خلقت جدلاً كثيراً بين المشرعين الإسلاميين فيما يتعلق بعقوبة الموت والعقوبة الجسدية. انظر كمثال أمين ١٩٨٥، ٢٧-٢٨، الاستشهاد بالشريعة الباكستانية (القانون الإسلامي) ١٩٨١، المحاكم التي حكمت بالرجم ليست ممارسة إسلامية صحيحة تجاري ١٩٧٩، ١٨١، نذكر أن الجدل الشرعي بخصوص الرجم كعقوبة للزنى إن التركيز في هذه الدراسة محدود بتعريف الجريمة نفسها وبتصنيف حالات الاغتصاب كزنى، أما موضوع العقوبة المترتبة على مرتكبي جريمة كهذه فيحتاج ليوم آخر.

(٣) انظر Doi ١٩٨٤، ٤٠-٢٣٦، ملخصاً جريمة الزنى، Doi ١٩٨٩، ١١٧-٢٨، العوا ١٩٨٢، ١٣-١٥، مناقشة عامة لقانون الزنى وفق الآيات القرآنية، البرهان على الزنى كما ورد في الفقرة المتعلقة بالزنى من قانون الزنى العام، يطالب بوجود أربعة شهود، وهكذا فتضيف الزنى في الباكستان على أنه جريمة ومطالبة القانون الباكستاني بأربعة شهود كدليل على حدوثه، يبدو في واقع الأمر من حيث البنية منسجماص مع القانون الإسلامي، وكما هو وارد في المقاطع التالية فإن تفاصيل قانون الزنى وخاصة تصنيفه للاغتصاب على أنه نوع من الزنى ليس قانوناً إسلامياً.

(٤) كولسون ١٩٩٤، ١٢٧، Doi ١٩٨٩، ١٢٢، صدّيقي ١٩٨٥، ٦٩، بسيوني ١٩٨٢، ٥، منوهاً بقاعدة تقريبية بتعذر تمرير خيط افتراضي بين جسدي مرتكبي عملية الزنى دراسة بحث ١٩٨٢، ٢٧١.

يعتمد هذا التفسير على حديث منسوب للرسول محمد عندما جاءه رجل وأصر على ارتكابه فعل الزنى. فقد صرف النبي وجهه عنه عدة مرات كي يتجنب سماعه وسأله محمد عدة أسئلة محددة ليتثبت من الفعل وأنه كان بالتأكيد علاقة جماع حقيقية (البخاري ١٩٨٥، ٨/٣٥-٥٢٨، الكتاب ٨٢، الأرقام: ٨٠٦-٨١٠- ٨١٢- ١٤. أبو داود ١٩٩٠، ٣، الأرقام ٤٤١٣-١٤)[١].

بالإضافة لذلك تطلب الشريعة الإسلامية كدليل أن يكون الشهود بالغين عاقلين وذوي خلق قويم (سلامة ١٩٨٢، ١٠٩. العوا ١٩٨٢، ١٢٦-٢٧. صديقي ١٩٨٥، ٤٣-٤٩)، أضف إلى ذلك أنه إذا كانت رؤية أحد الشهود لعملية الزني نتيجة لانتهاكه حرمة خلوة المدعى عليه أو تجسسه عليه فشهادته مرفوضة[٢].

وأخيراً فإن كتاب الهداية وهو مرجع أساسي في التشريع الحنفي[٣] للمسلمين في الهند[٤] يضع قيوداً إضافية للاتهام بالزنى[٥].

لماذا وضع الله سبحانه وتعالى قيوداً كثيرة للدلالة على حدوث جريمة الزنى؟ لقد ذكر العلماء المسلمون أن ذلك يعود لمنع إنزال العقوبة على مرتكبيها

---

(١) من المهم أن نلاحظ أنه على الرغم من أن عقاب الرجل يكون باعترافه، فإن المرأة لا تحاكم بل لا يحقق معها. إن أهمية هذه النقطة سوف تظهر بعد ذلك في مناقشة محتوى الآيات القرآنية للزنى وأثرها في خصوصية المرأة.

(٢) الصالح ١٩٨٢، ٦٩-٧٠ مستشهداً بحادثة في زمن الخليفة عمر بن الخطاب ومرافق له مر أمام حفل في منزل مغلق أبوابه وداخله أفراد يشربون الخمر. ولما كان الإسلام يرفض التجسس فقد تغاضى الاثنان عن الحفل ولم يتعرضا لساكنيه. صديقي ١٩٨٥، ١٩-٢٠، مستشهداً بطلب الإذن قبل دخول موضع سكن حتى ولو كان من نفس المعاملة، ولكن انظر إلى الهداية ١٩٨٢، ١٩٤ (بخاري جزء ٧) الذي يسمح بالشهادة إذا أحرزت من غير طريق قانوني.

(٣) انظر رقم ٥٣ أسفل، للشرح مدارس التشريع الإسلامي.

(٤) انظر محمصاني ١٩٨٧، ٢٣، ٤٩، فيما يتعلق بتاريخ كتاب الهداية وأهميته.

(٥) إن قيود أحكام هذا القانون لا تنطبق على تهمة القذف بالزنى، هداية ١٩٨٢، ١٨٨ [بخاري ٧]، إضافة للقيود المذكورة أعلاه حيث يكون الاتهام بالزنى نتيجة اعتراف وليس عن طريق شهود فإن الاعتراف يمكن أن يتراجع عنه في أي وقت (بما في ذلك خلال فترة الحكم بالإعدام) (سلامة ١٩٨٢، ١٢٠).

بتحديد الإدانة فقط عند توفر أربعة شهود يشاهدون فعلاً العمل الجنسي أثناء تنفيذه. وسيعاقب الفريقان فعلاً إذا ارتكبا هذا الفعل في مكان عام وهم عراة. وهكذا تكون الجريمة حقاً إحدى جرائم قلة الاحتشام العام وليست جريمة سلوك جنسي خاص[١]، بمعنى أنه إذا رأى أربعة شهود ذكراً وأنثى يمارسان الجنس ولكن تحت غطاء فسوف تكون شهادتهم كدليل للاتهام بالزنى غير مقبولة وسيعاقبون جميعاً بالجلد[٢]. وهكذا بينما يدين القرآن العلاقة الجنسية اللازوجية كعمل شيطاني فإن نظام الشريعة الإسلامية يسمح بمعاقبة إنسان يرتكب جريمة كهذه عندما تتم بشكل مفضوح وحسب بحيث أن أربعة من الناس يمكنهم مشاهدة الفعل بدون انتهاك لخصوصيتهم وكما أورد شريف بسيوني ((المطلوب للبرهان على الزنى وضروراته يقود لاستنتاج أن الحكمة من العقاب الشديد هو لردع العامة من ممارسة هذا الشكل من العلاقات الجنسية)) (بسيوني ١٩٨٢، ٦)[٣].

يتناغم هذا التحليل مع الآيات القرآنية التي تتبع مباشرة الآيات المذكورة أعلاه والمتعلقة بالزنى والدليل المعياري على حدوثها نص القرآن على ما يلي:

﴿إِنَّ الَّذِينَ جاؤُوا بِالإِفْكِ عُصْبَةٌ مِنْكُمْ لا تَحْسَبُوهُ شَرّاً لَكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِنْهُمْ ما اكْتَسَبَ مِنَ الإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذابٌ

---

(١) سلامة ١٩٨٢، ١١٨ إن طبيعة مثل هذا البرهان القاسي يجعلها جريمة قلة احتشام عام أكثر منها جريمة زنى.

(٢) قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ﴾ [النور: ٢٤/٤]. انظر أيضاً الطبري ١٩٨٩، ١٣/١٤-١١٠، يصف حادثة عاقب فيها الخليفة عمر شهوداً اتهموا المغيرة بن شعبة حاكم البصرة لأنه وجد تفاصيل متضاربة في شهادتهم على عمل رأوه بأعينهم.

(٣) انظر أيضاً العوا ١٩٨٢، ١٧، الرغبة في حماية أخلاق العامة وحراستها بأمان ضد الفساد الذي تنتشر بتعميم الجريمة، تعد سبباً في التشدد في تقديم البرهان. وانظر كذلك ٢٩؛ ((هذا العقاب يوصف في الحقيقة للذين ارتكبوا هذه الجريمة علينا.. دون أي اعتبار للقانون ولمشاعر الجميع)) (شلبي ١٩٦٠، ٢٠١).

عَظِيمٌ ، لَوْلا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ ظَنَّ الْمُؤْمِنُونَ وَالْمُؤْمِناتُ بِأَنْفُسِهِمْ خَيْراً وَقالُوا هَذا إِفْكٌ مُبِينٌ ، لَوْلا جاؤُوا عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا بِالشُّهَداءِ فَأُولَئِكَ عِنْدَ اللَّهِ هُمُ الْكاذِبُونَ ، وَلَوْلا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ فِي الدُّنْيا وَالآخِرَةِ لَمَسَّكُمْ فِيما أَفَضْتُمْ فِيهِ عَذابٌ عَظِيمٌ ، إِذْ تَلَقَّوْنَهُ بِأَلْسِنَتِكُمْ وَتَقُولُونَ بِأَفْواهِكُمْ ما لَيْسَ لَكُمْ بِهِ عِلْمٌ وَتَحْسَبُونَهُ هَيِّناً وَهُوَ عِنْدَ اللَّهِ عَظِيمٌ ، وَلَوْلا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ ما يَكُونُ لَنا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذا سُبْحانَكَ هَذا بُهْتانٌ عَظِيمٌ ، يَعِظُكُمُ اللَّهُ أَنْ تَعُودُوا لِمِثْلِهِ أَبَداً إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [النور: ٢٤/١١-١٧].

فالقرآن يدعو للاستجابة للتهم بسوء التصرف الجنسي إلى القول: ﴿ما يَكُونُ لَنا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذا﴾ وهذا صدى للحديث الذي تردد فيه سيدنا محمد للعقاب على جريمة الزنى حتى حين يعترف الزاني بزناه[1] . فالقرآن يتوقع مجتمعاً لا يُشهرّ فيه الفرد بالآخرين عن طريق نشر سلوكهم الجنسي الشاذ فمبادئ القرآن الكريم تحترم الخصوصية وتضع الكرامة فوق انتهاكات القانون ما لم تمس هذه الانتهاكات كرامة الجمهور.

إن وضع هذه الآيات القرآنية في السياق يعمق أهمية هذا المفهوم في التشريع الإسلامي وبصورة خاصة ارتباطه الدقيق بكرامة المرأة فالآيات التي تتعرض لجريمة الزنى والآيات المرتبطة بها التي تندد بمناقشة الموضوع بين الجمهور نزلت مباشرة بعد القصة المشهورة (قصة العقد) التي من خلالها تركت عائشة زوجة محمد خطأً خلف القافلة في الصحراء عندما ذهبت تبحث عن عقدها المفقود (الطبري ١٩١٠، ١٨/٨٦-١٠١. العمري ١٩٩١، ٢/٨٢-٨٤)[2] . فقد عادت إلى منزلها مع رجل شاب أعزب تصادف أن يمرَّ بها فقدم لها راحلته،

---

(١) انظر الحاشية رقم ١٦ أعلاه.

(٢) هذا هو تفسير أهل السنة لهذه الآيات بالدرجة الأولى: إن العديد من علماء الشيعة لا يفرد هذه الآيات إلى حادثة ((فقدان العقد)) لقد استشهد سبل بيرج ١٩٩٤، ٨١-٨٢، بالكاتب الشيعي القمّي ولكنه أيضاً لفت النظر إلى الكاتب الشيعي الطبرسي الذي تبنى موقف أهل السنة.

انتشرت الإشاعات بسرعة حول عودة عائشة برفقة هذا الشاب في هذه المدينة الصغيرة حتى نزلت الآيات في النهاية ووضعت حداً للإشاعة والقيل والقال. بعد هذه الآيات الخاصة بهذه الحادثة أتت مباشرة آيات تتضمن عدم المس بشرف وكرامة المرأة (كرامة عائشة). في الحقيقة تضع هذه الآيات أمامنا العقاب الأليم لمثل هذا القذف خاصة ضد التهم المتعلقة بشرف المرأة. قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٢٤/٤] وكان ذلك تأكيد على تأكيد، يبدو من هذه الآيات أن الرجال غير معنيين هنا بشكل خاص.

لماذا يأتي التركيز هنا على النساء؟ إذا نظرنا للمسألة من خلال منظور ثقافي فإننا لا نجد هذا الأمر مدهشاً، ففي كل حضارة في العالم تقريباً نجد أن علاقة النساء الجنسية أخلاقياً تطفو على السطح كموضوع مفضل للافتراء والقيل والقال والإهانة والتحقير[1] إن النزعة في المجتمعات الأبوية في الحقيقة تنظر لعفاف المرأة على أنه في حميم شرف العائلة وبصورة خاصة شرف الرجال في عائلتها. وكمثال وفقاً لقانون العوام البريطاني (وهو القانون السائد في الباكستان قبل قانون الحدود الباكستاني)، يُعَدُّ الاغتصاب جريمة ويعاقب الرجل عليها، حيث يناط بزوج المرأة المغتصبة عقاب المعتدي (هال ١٧٧٨، ٦٣٧-٣٩)[2] . فقد كان موضع المرأة على ما يبدو جانبياً حيث يتولى الزوج الشأن مع الرجل المغتصب لزوجته.

---

(١) انظر على سبيل المثال سبندر (١٩٨٠) الذي يناقش عدم التناظر اللغوي والإهانات المرتبطة بالممارسات الجنسية للمرأة.

(٢) انظر أيضاً مهدي ١٩٩٤-١١٦، الفقرة ٣-٣٠١ الذي ينص على ذلك قبل قانون الحدود المحلي، فالقانون الجزائي الباكستاني إشار إلى مخالفة الزنى وعرفها على أنها علاقة جنسية بين رجل وزوجة رجل آخر، دون رضاه، فالنساء لم تكن تعاقب حتى حين تكون محرضة (ضياء ١٩٩٤، ٢٥-٢٦ يذكر ذلك ضمن النظام القانوني لجرائم ما قبل الحدود الموروث من بريطانيا، فالشكوى بالزنى -

هذه الظاهرة الحضارية – بأن شرف العائلة يكمن في فضيلة المرأة – موجود في عدة أقطار حتى اليوم. والباكستان هي أحد هذه الأقطار. تشير الدارسات إلى أنه عندما تسجن النساء في الباكستان لمدة طويلة من الوقت لاتهامها بالزنى فإن عائلاتها وصديقاتها يترددن عن مساعدتهن وحتى زيارتهن ((لأن اتهامهن بالزنى موضوع خطير يمس الشرف)) (باتل ١٩٩١، ٢٧). بل إن الأمر لمثير لمزيد من القلق هو اعتبار الانتحار حلاً لمشكلة الخزي والعار الناجمة عن انتهاكات جنسية. نذكر على سبيل المثال أنه عندما اغتصب خورشيد بيجام عام ١٩٩٢[1]، تمنى زوجها وابنها أن لو ارتكبت الانتحار حتى بعد أن بيّن المدافعون عن حقوق الإنسان لهم بأن الاغتصاب لم يكن خطأ صادر عنها [سكروغينغز (Scroggings) ١٩٩٢، AIO). مثل هذه النظرة من السهل أن تصبح مطواعة للتصور القبلي حيث ينظر إلى جسم المرأة كأداة لثأر الرجال بعضهم من بعض. في الحقيقة فإن حالات كهذه هي في ازدياد في الباكستان ((في حالات الثأر ضد الأفراد برزت حالات تعرضت فيها نساؤهم للاغتصاب)). باتل ١٩٩١، ٣٦)[2]، بل إن النساء تعرضن للأذى جسدياً (بالقتل أحياناً) من

= تناط بالزوج وحسب دربس ١٩٩٢، ١٧٨٢، ((حتى القرن العشرين.. الاستقلال الجنسي للمرأى لا علاقة له بقانون الاغتصاب إلا القليل، عوضاً عن ذلك وإن القانون ما بين اهتمامات الذكور أصحاب العلاقة ونظرائهم المعتدين)). القانون الجزائي الباكستاني قبل ١٩٧٩ استعار من القانون العام البريطاني للاغتصاب (القانون الجزائي الباكستاني ١٨٦٠، ٣٧٥)، فقد عرّفت أحكام الاغتصاب على أنه جماع امرأة دون رضاها أو تحت التهديد بالقوة والخوف والإرهاب، أو الخداع كما ورد في القانون العام البريطاني السابق.

(١) انظر الجزء أ، ١ أعلاه.

(٢) انظر أيضاً ضيا ١٩٩٤، ٣٠ حيث يقول: ((إن البواعث العدواة الضغينة والثأر للشرف عن طريق علاقة المرأة الجنسية، وتواطؤ سلطة الذكور يوضع اللائمة كلياً عليها وعقاب الدولة بالتحكم بالمرأة حتى في حال الجريمة الأشد شناعة كل ذلك يدفع إلى ارتكاب معظم الجرائم الجنسية [في الباكستان])) جايري ١٩٩٥، ١٦١ يناقش الاغتصاب السياسي على أنه شكل حديث للعداء ((عداء اغتصاب الشرف)). سرور ١٩٩٥ الذي يقول ((تعد النساء ثروة ومصدر)) لشرف الذكور، إذا أراد شخص ما أن يثأر من آخر، فالطريقة الأمثل للثأر هي عبر شرفه، إما زوجته أو ابنته.

قبل الأسرة لاتهامن بالخيانة أو لأنها سببت بعض الارتباك لأسرتها غالباً ما يأخذ شكلاً من الحرق وهي عادة لسوء الحظ مطبقة في شبه القارة الهندية الباكستانية[١]، وبما أن منظمة حقوق الإنسان العالمية دعمت بالوثائق ((القتل للشرف)) لنساء يشك بأن لهن علاقة جنسية طائشة تنفذ من قبل أفراد العائلة الذكور فإننا نجد أن هذه العادة هي لسوء الحظ غير محدودة في هذا الجزء من العالم[٢].

على أية حال فإن القرآن يشير بكلمات قاسية لاستغلال كرامة النساء وشرفهن بهذه الطريقة وكأن يتوقع حدوث أمر ما في المجتمع أولاً يؤكد بأنه يجب ألا يكون هناك تخمين في تحديد سلوك المرأة الجنسي. فلا ينبغي لامرئ أن يثير الشكوك حول شخصية المرأة اللهم إلا أن يكون الاتهام منهجياً ومحدداً جداً وبدليل قاطع (أربعة شهود عيان يرون العمل الجنسي الفعلي) يرون فيه المرأة تسيء إساءة بالغة للأدب العام بسلوكها[٣]. أما إذا لم يتوافر الدليل القاطع لمن يتهم بمثل هذه العلاقة فإنه يعرض نفسه لعقوبة الجلد لقاء هذا الافتراء (بل إنه حتى لو كانت المعلومات صحيحة فإن أي شاهد لايؤيده شهود ثلاثة آخرون سوف يعاقب بالجلد على مثل هذا الافتراء) كما نص على ذلك القرآن الكريم [النور: ٢٤/١١-١٧]. أما بالنسبة لعامة الناس فيجب أن يتركوا المرأة وشأنها بغض النظر عما يترتب على ذلك. إذ إن رفض العامة تأييد الإشاعة ونشرها، استجابة للقرآن الكريم: ﴿ما يَكُونُ لَنا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذا سُبْحانَكَ هَذا بُهْتانٌ عَظِيم﴾ [النور: ٢٤/١٦] يُفقد النزعة الأبوية قوتها في حصر شرف المجتمع في ممارسات المرأة الجنسية. ففي مواجهة أي تلميح بعلاقة غير محتشمة للمرأة

---

(١) عفو عام دولي ١٩٩٥ C، ٣ يتناول تقارير عن حروق، سروار ١٩٩٥ ((أضف إلى ذلك أن المجتمع الباكستاني يفقر ضمناً ((القتل للشرف)) - قتل المرأة من قبل قريب لها عند شكه بعلاقات غير مشروعة لها)).

(٢) انظر عفو عام دولي ١٩٩٥ أ، ٩٢، والذي يناقش القتل للشرف في مصر والعراق.

(٣) انظر الجزء ب، ١ أعلاه.

يشير القرآن إلى أن نترك الأمور وشأنها وحيدة وألاّ يمسَّ شرف المرأة لأن شرفها ليس أداة، ولكنه حقها الأساسي.

الحمل كدليل على الزنى؟ أعطى القرآن قواعد صارمة للبرهان على حدوث الزنى، وللمرء أن يتساءل هل يمكن تجريم المرأة بالزنى باعتبار أن الحمل وحده هو(١) دليل عليه مثل قصة جيهان مينا وصفية يبيي وهل يؤيد ذلك التشريع الإسلامي. تتفق معظم الآراء في التشريع الإسلامي التقليدي(٢) على أن الحمل وحده ليس دليلاً كافياً على حدوث الزنى لأن القرآن لا يقبل بأقل من إقرار أربعة شهود والمبدأ الأساسي في دعاوى الإجرام الإسلامية هو أن المتهم يستفيد من الشك. يقر علماء مسلمون آخرون(٣) بأن الحمل دليل كافٍ لوجود علاقة جنسية غير شرعية إذا كانت غير متزوجة ولم تَدّعِ الاغتصاب. وقد اعتبر الإمام مالك والإمام أحمد بن حنبل أنَّ حمل المرأة غير المتزوجة هو إشارة بديهية على الزنا(٤) . هذا الرأي يستند أساساً إلى مراقف ثلاثة من الخلفاء الراشدين هم (عمر بن الخطاب، عثمان بن عفان، وعلي بن أبي طالب) فقد اتفق هؤلاء على

(١) انظر الجزء أ، ١ أعلاه.

(٢) تطور التشريع الإسلامي من قبل المشرعين عن طريق تفسير القرآن والسنة وأدى إلى ظهور مذاهب فيه (محمصاني ١٩٨٧، ١٥-١٧). تعرف اليوم خمسة مذاهب أربعة منها سنية وهي: (الحنفي، المالكي، الشافعي، الحنبلي) والمذهب الشيعي (الجعفري) لمزيد من المعلومات وللتعرف على خلفية الموضوع انظر محمصاني ١٩٩٧، ١٥-٣٩.

(٣) انظر المقدسي ١٩٩٤، ٨/١٢٩-١٤٥، والذي نص على أن رأي المذهبين الحنفي والشافعي هو بأن الحمل وحده لا يكفي للإقرار بعقوبة الزنى، المذهب المالكي يقر بالعقوبة ما لم توجد إشارات تدل على الإكراه إلا أن صدّيقي ١٩٨٥، ٧١، يذكر بأن موقف سيدنا عمر هو أن الحمل دليل كافٍ على الزنى ضد امرأة غير متزوجة، دراسة تحليلة ١٩٨٢، ٢٧، نص على أن معظم المشرعين لا يعتبرون الحمل دليلاً كافياً على الزنى.

(٤) انظر مالك ١٩٨٢، ٣٩٢، فقرة ٤، ٤١ التي تنص على أن المرأة غير المتزوجة والحامل ما لم يكن لديها دليل على إكراهها لممارسة العلاقة الجنسية هي عرضة للعقوبة سلامة ١٩٨٢، ١٢١. انظر أيضاً كولسون ١٩٩٤، ١٧٤-١٧٥ والذي ينص على أن المالكية يعتبرون الحمل دليل كاف على الزنى، العوا ١٩٨٢، ١٣٠-١٣١. إن حمل امرأة غير متزوجة هو دليل مادي على ارتكاب جريمة الزنى، نذكر أن المذهب المالكي ينظر إلى الدليل المادي على أنه مهم ويؤخذ به.

أن كشف الزنى للعيان يتم إما بالحمل أو بالإقرار، (سلامة ١٩٨٢، ١٢١)[١]، إن الاختلاف في الآراء ناشئ عن اختلاف التغيرات حول دور الدليل المادي لإقامة الحد[٢].

إن التفسير الجدلي بأن ((الحمل دليل على حدوث الزنى)) أمر مثير للتساؤل، فبالرغم من أن الجدال يُقرّ بأن اعتبار الزنى جريمة يكون بارتكابه أمام جمهور فإن هذا التجريم يفشل في الصمود أمام التمييز المحتمل ضد المرأة أو ايصال الأذى إليها. وكدليل عملي في هذا المنظور فإن هذا المنظور لا يأخذ بعين الاعتبار التقدم الطبي الحديث مثل الحمل الصناعي الذي يمكن أن يكون تفسيراً مغايراً للحمل عن طريق القسر والإكراه. والأمر الأهم هو أن الحمل يزيح عبء الدليل بشكل غير عادل ضد المرأة. فإكراه المرأة بتقديم الدليل على أن الجماع كان برغم عدم رضاها لتجنب تهمة الزنى فإن المرأة توضع بشكل آلي في وضع تدافع فيه عن شرفها، الأمر الذي لا يتفق مع توجيه القرآن الكريم بطلب أربعة شهود. هذا الظلم الذي لا تؤيده الآيات القرآنية والذي لا يشجع على الافتراضات حول النشاط الجنسي للمرأة وذلك بالإصرار على عدم اللجوء لهذه الافتراضات دون وجود أربعة شهود للفعل[٣]، ثم إن انزياح عبء الدليل يغدو أشد ظلماً عندما تكون المرأة الحامل ضحية اغتصاب، ففي تلك الحالة ينبغي على المرأة الحامل وغير المتزوجة أن تتغلب على عبء أمر واقع تواجهه وهو أن الاعتداء عليها نتج عنه حمل.

---

(١) انظر أيضاً أبو داود، ١٩٩٠، ٣ رقم ٤-٤٤ مستشهداً بحكم عمر بن الخطاب بأن إقرار جريمة الزنى يكون بتوافر الدليل أو وجود الحمل أو الاعتراف البخاري ١٩٨٥، الجزء ٨/٥٣٦-٣٧، البخاري ٨٢، رقم ٨١٦.

(٢) سلامة ١٩٨٢، ١٢٠-٢١ الذي يلخص دور القرائن في إقامة الحد.

(٣) انظر القسم ب، ١ أعلاه.

علاوة على ذلك فإن إصرار القرآن الكريم علـى وجـود أربعـة شـهود كمـا أشرنا سابقاً يؤكد على أن فعل الإدخال هو الذي يكون علنياً، وليس نتائجـه[1] الأمر الذي يتوجب الردع هو ممارسة الجنس أمام جمهور وليـس الحمـل، فـالمرأة تبدو أمام الناس بوجه واحد سواء أكان حملها نتيجة اغتصاب أو زنى أو اتصال جنسي شرعي وفي المجتمعات الحديثـة الضخمـة يبـدو هـذا الأمـر غـير واضـح فسواء أحملت امرأة من زوج شرعي أو من زنى وإذا كانت تتجــول في الطريـق فلا ينبغي على الناس أو المحاكم أن تنظر إليها نظـرة شـبهة إلا إذا توفـر الدليـل القاطع من شهود يرون فعـل الإدخـال حسـب الشـريعة الإسـلامية، وبعـد فـإن الحمل يحصل للمرأة فقط. وبالتالي فإذا اعتبرنا الحمل وحده كدليلاً على الزنى، فالنتيجة تبدو نسيان الهدف الأساسـي لآيـات الزنـى وهـو حمايـة شـرف المـرأة وكرامتها. إن النساء أكثر عرضـة للاتهـام ويعـالج القـرآن هـذا الشـك مباشـرة بالتحريض لرفض أي اتهام ضدهن دون توافر دليل قـاطع[2] - إذا اتخـذ الحمـل كدليل واحد على الزنى فإن الزانية الحامل سـتتهم بـالزنى دون شـهود في حـين شريكها في الزنى يفلت من العقاب دون أن تمس سمعته بأذى. فالآيات المرتبطة بالزنى في هذه الحالة تفقد معناها.

بيان الإشكالات في قانون الزنى

الأمر سيان: لماذا الاغتصاب يعد شكلاً من أشكال الزنى؟. كمـا أشـرنا فـإن الآيات القرآنية المرتبطة بالزنى لا تخاطب الجنس اللارضائي: ويعد هذا الإغفـال منطقياً. إن آيات الزنى يعتبر العلاقة الجنسية العلنية وغير المحتشمة جريمـة، بيـد أن الاغتصاب جريمة مختلفة جداً ويستحق إدانة المجتمع الذي له مصلحة في منعه

---

(١) انظر ٣٩.

(٢) انظر ٣٩.

سواء ارتكب علناً أو غير ذلك. لذا فإن الاغتصاب لا ينتمي منطقياً لمجموعة جرائم اللاحشمة (الزنى). ولكن لسوء الحظ فإن قانون الزنى الباكستاني مكتوب تماماً على عكس ما حذفه القرآن، حيث يعرف الاغتصاب على أنه جريمة الزنى بالجبر وبالقوة والذي يندرج تحت فئة جريمة الزنى[١].

إذن من أين أتت فقرة الزنى بالجبر في قانون الزنى الباكستاني إذا لم يكن ذلك النوع وارداً في القرآن؟

لدى معالجة الفقه الإسلامي للزنى وردت مناقشة هامة تبين ما إذا كان هناك عقوبة للزنى الذي قد تم بالإكراه[٢]، بيد أن لغة المقطع الخاص بالزنى بالجبر في القانون الباكستاني لا تبدو أنها مشتقة من هذه النقاشات (بمعنى أنها لم تعرض كحالة مستثناة من الزنى في حالة الإكراه). بدلاً من ذلك فإن لغة الزنى بالجبر مطابقة تقريباً كقانون العوام الباكستاني القديم الخاص بالاغتصاب وهو قانون مستعار من القانون الجنائي البريطاني الذي كان مطبقاً في الباكستان قبل قوانين الحدود - ينص القانون العوام الباكستاني للاغتصاب على ما يلي:

يقال بأن شخصاً ما ارتكب عملية الاغتصاب، ما لم يستثنى من الحالات الواردة أدناه، إذ قام بعملية إدخال جنسي مع امرأة في أي من الظروف المذكورة فيما يأتي:

أولاً: ضد إرادتها.

ثانياً: دون رضاها

ثالثاً: برضاها الذي جاء نتيجة إرهابها أو تهديد بالموت أو الأذى

رابعاً: برضاها عندما يعلم الرجل بأنه ليس زوجها وأن رضاها جاء نتيجة اعتقادها بأنه رجل آخر سوف تتزوجه في المستقبل أو تعتقد أنهما متزوجان.

---

(١) انظر الجزء ١ أعلاه

(٢) انظر الجزء ٢ في الأسفل.

خامساً: برضاها أو بدونه عندما تكون دون الرابعة عشرة من عمرها.

تفسير: يعتبر الإدخال شرطاً كافياً وضرورياً لارتكاب الاغتصاب.

استثناء: إن جماع رجل مع زوجته لا يعد اغتصاباً إذا كان عمرها دون الثالثة عشرة (قانون العقوبات ١٨٦٠ - الفقرة ٣٧)[١].

باستثناء قسم القانون التشريعي للاغتصاب والموجود (تحت رقم خامساً)، فإن اللغة التي تحدد ما هو الاغتصاب مطابقة للغة المستخدمة لتحديد الزنى بالجبر في قانون الحدود الباكستاني، حتى أنه يتطابق مع تفسير الإدخال للدلالة على الجماع، فهل عمد المشرعون الباكستانيون ببساطة عند كتابتهم لقانون الزنى بالجبر إلى تعديل القانون المدني القديم الخاص بالاغتصاب وأدرجوه تحت العنوان الرئيسي وهو الزنى في الإسلام (كالزنى بالقوة أو الزنى بالجبر) فأعادوا سن تفعيله كجزء من القانون الباكستاني للحدود ضمن عملية أسلمة القوانين الباكستانية جنب إلى جنب مع قاعدة الشهود الأربعة التي هي فريدة للزنى؟ إذا كان الأمر كذلك فإن عمل القص واللصق، برغم النوايا الحسنة في هذه الجهود لابقاء الاغتصاب وتصنيفه تحت بند الجرائم في القانون الباكستاني الحديث (قانون الحدود) يكشف عن نظرة محدودة للقانون الجنائي الإسلامي، الأمر الذي يؤدي في النهاية، كما بينا سابقاً، إلى إلحاق الضرر بالمرأة.

---

(١) من أجل المقارنة نورد نص مقطع الزنا بالجبر: ((يقال بأن شخصاً ارتكب الزنى إذا حصل لقاء جنسي بين رجل وامرأة لا تربطهما علاقة زوجية في الحالات التالية:

١- دون إرادة الضحية.

٢- دون رضاها.

٣- برضا الضحية الذي جاء نتيجة إرهاب أو تهديد بالموت أو الأذى.

٤- برضا الضحية عندما يعلم المرتكب للجرم أنه غير متزوج شرعاً بالضحية وأن رضاها جاء نتيجة اعتقادها بأن مرتكب الجرم هو شخص آخر سوف يتزوجها أو تعتقد أنه سوف يتزوجها. (يعد الإدخال شرطاً كافياً وضرورياً لارتكاب الزنا بالجبر. بخارى ١٩٧٩، ١٩٨٢ (مع تعليق وحواشي))، القوانين الأساسية ١٩٩٢، ١١-١٢.

العملية الجنسية والشكوك المثارة حولها

لقد عكس قانون الاغتصاب في الولايات المتحدة منذ فترة طويلة افتراضات الثقافة الأبوية حول العلاقة الجنسية للأنثى وموافقتها. إن الحوادث المتكررة في محاكمات الاغتصاب هي سمعة الضحية المغتصبة في محاولات المحكمة تصنيف موضوع الموافقة (دريس ١٩٩٢، ١٧٨٢). هذه المشكلة تزيد خطورتها في الباكستان لأن التوضيع المشيك للاغتصاب ضمن قانون الزنى يشجع على استخدام ادعاء المرأة الفاشل بالاغتصاب كدليل بشكل عفوي على أنه زنى. وهكذا فهناك ميل شديد للارتياب في أي تهمة اغتصاب على أنه منفذاً ((لامرأة فاجرة منحلة)) لتفلت من عقوبة الزنى. هنا نرى أن النظرة الشاككة للجنسية الأنثوية توضع في قوالب خطرة بحيث تغذي هذه الحالات بالنار. وكمثال على ذلك نورد ما ذكرته المحكمة الشرعية الفيدرالية الباكستانية لدى استئناف حادثة تجريم بالاغتصاب: ((عندما لا يكون هناك مفر من اللجوء إلى المحاكم، لأي سبب كان، فإنه ينشأ احتمال بعدم قبول موافقة الفتاة، حتى وإن كانت موافقة فعلاً، إن تهمة الاغتصاب، إذ من الشائع أن يمثل إمرأة راضية بالجماع دور المغتصبة، إذا ما فوجئت بأنها رُدّت من الرجل الذي عاشرها وجامعها أو عانقها))[1].

تكشف مثل هذه الملاحظات المنحازة والمزرية ضد المرأة في المحاكم الإسلامية في الباكستان عن مدى انحياز الثقافة الذكورية حول النساء وعلاقات الجنسية الأنثوية. ويتكشف هذا الانحياز كذلك في الاستناجات بأنه يجب أن تتم العلاقة الجنسية بموافقة المرأة إذا انعدم الدليل المادي لممانعتها ومقاومتها (هذه

---

(١) ضيا ١٩٩٤/ ٢٩، استشهاد من المحكمة الشرعية الفيدرالية، أحمد ١٩٩٥، ٨، استشهاد بحالة اغتصاب مزعوم لفتاة يعمر خمس عشرة سنة بينما برئ المسيء لها ووضعت المحكمة الضحية بأنها فتاة منحلة اعتادت المتعة الجنسية، تقرير PLD ١٩٨٢ المحكمة الشرعية الفيدرالية ٢٤١ (أحمد ١٩٩٥).

مسألة أخرى مألوفة لـدى مصلحـي قـانون الاغتصـاب في الغـرب) وقـد تحـول الكثير مـن قضايـا الاغتصـاب في الباكسـتان إلى حـالات الزنـى لغيـاب الدليـل الواضح لمثـل هـذه الممانعـة (جيلانـي ١٩٩٢، ٧٢) هـذا المفهـوم المقولـب حـول النساء يفترض بأنه إذا لم تقاوم المرأة العملية الجنسية فإنها تعتبر امـرأة منحلـة ممـا يبرر تحويل الأمر إلى الاتهام بالزنى. وهو منظور غير عادل يعمم رد فعل الإنسـان للقوة والتهديد بالعنف، وهذا التعميم يعمـل علـى الإسـاءة للمـرأة التـي خضعـت لاعتداء مغتصب وسلمت حياتها بالاستسلام له دون أن تبدي مقاومة جسدية.

من السـخرية أن نعلـم أن هـذه هـي نمـاذج التصـوّرات التـي أدانهـا القـرآن بوضوح بما يتعلق بالممارسة الجنسية للمرأة في الآيات التي توضح جريمة الزنى[١]. إن التصورات القضائيـة والاجتماعيـة حـول العلاقـة الجنسـية المنحلـة للنسـاء لا تتوافق مع التأنيب القرآني (ما يكون لنا أن نتكلم بهذا). لكـن خلـط حـادثتي الاغتصاب والزنى في القانون الباكستاني يشجع مثل هذا التصور فبـدلاً مـن أن يكون الأمر جريمة عنف منفصلة ضد المرأة فإن الاغتصاب - تحت عنوان الزنـى بالجبر - صور المرأة وكأنها تحاول أن تدفـع عـن نفسـها تهمـة الزنـى وبالتـالي تخضع لتصورات قضائية[٢].

الإدلاء بالشهادة (الاقتصار على شهادة الذكور): لقد استعرضت المعيار القرآني الذي يتطلب أربعة شهود كدليل على حالات الزنى ويحدد طبيعة الشـهود كـي تقبل شهادتهم في أن يكونوا بالغين مستقيمين عـاقلين وأن تكـون لشـهادة غـير منتهكة لخصوصية المحاكم[٣] - لكن القـانون الباكسـتاني أضـاف حـداً لقبـول

---

(١) انظر الجزء ١ في الأعلى.

(٢) جيلاني ١٩٩٢، ٧١، (جريمة الاغتصاب [الزنى بالجبر] الذي عولج أيضاً ضمن قانون الزنى. إن أثـر هذا القانون هو أن الاغتصاب أضحى كدفاع عن تهمة الزنـى أو الفسـوق بـدلاً مـن اعتبـاره جريمـة قائمة بذاتها)).

(٣) انظر قسم ب، ١ في الأعلى.

الدليل على الزنى لم أتعرض له حتى الآن: وهو الإيجاب أن يكون الشهود كلهم ذكوراً[١] . بمعنى أن معيار البرهان على الزنى في القانون الباكستاني للزنى أو الزنى بالجبر هو إما اعتراف من الزاني أو بقبول شهادة ما لايقل عن أربعة شهود ذكور بالغين (PLD ١٩٧٩، ١٨٣. بخاري ١٩٧٩، ١٨٢. القوانين الأساسية ١٩٩٢/ ١٢).

لكن الآيات القرآنية للزنى تحدد شهوداً أربعة دون أن تشترط فقط شهادة الذكور[٢]. هذه الآية التي تشير إلى الشهود الأربعة هي في اللغة العربية جمع مذكر لكلمة الشاهد وهي قواعدياً تشتمل على الرجال والنساء معاً[٣] . هذا التخصص لكلمة الذكور في القانون الباكستاني للزنى يطرح السؤال التالي: هل اشتق هذا التفسير من الشريعة الإسلامية أو هو متصل لعرف الثقافة الباكستانية؟

على الرغم من الاستخدام القرآني لاسم الجمع المتضمن كلا الجنسين على حد سواء فإن كثيراً من الفقهاء والدارسين حدد تقليدياً الشهود الأربعة لحادثة الزنى بالرجال فقط[٤]. في الحقيقة فإن المذاهب الفكرية جميعها تبنت التفسيرات المقيدة في قابلية النساء بشكل عام للاختيار كشهود (على الرغم من أن بعضهم لم يقبلوا بشهادتهن أبداً بمن فيهم فقهاء مشهورون كالطبري وابن تيمية وابن القيم)[٥] . على كل حال فإن العقلانيين أنصار هذه القاعدة هم أيضاً مهمون، نورد هنا كمثال، نص كتاب الهداية:

---

(١) يبدو ظاهرياً أن رفض الشاهدة الأنثى قد تم تحديه من خلال استرحام المحكمة الشرعية الفيدرالية، إلا أن شهادة الذكور لازالت موجودة في القانون الباكستاني (مهدي ١٩٩٤، ١١٨).

(٢) القرآن ٢٤/ ٤ ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً..﴾.

(٣) ودود محسن ١٩٩٢ الفصل ١ يناقش القواعد القرآنية وتأكيدها على الإزدواجية بين الرجال والنساء.

(٤) أجيجولا ١٩٨١، ١٣٤، العوا ١٩٨٢، ١٧، ١٢٤-٢٦ يعرّف شهود الزنى بأربعة رجال بالغين.

(٥) فاضل ١٩٩٧، مناقشاً التشريعات الإسلامية بالنسبة للمرأة كشاهدة ومشيراً إلى التأثيرات الاجتماعية لتقييد شهادة المرأة وملاحظاً التفاسير المختلفة بين المشرعين، سلامة ١٩٨٢، ١١٨، -

((الشهادة أنواع عديدة منها شهادة أربعة رجال كما قال الله في القرآن وشهادة المرأة في هذه الحالة غير مقبولة وذلك لأنه في زمن النبي وزمن خلفائه من بعده مباشرة كانت القاعدة الثانية إبعاد شهادة المرأة في جميع الأحوال المتضمنة العقاب أو الثأر)) وأيضاً بسبب أن شهادة المرأة تتضمن درجة من الشك والتي غالباً لاتقبل شهادتها فقط إلا عندما تكون شهادة الرجال غير كافية. وعلى هذا فشهادتها غير معترف بها في أية مسألة عرضة لأن تكون موضع شك (هداية ١٩٨٢، ٣٥٣-٥٤، الكتاب ٢١، الفصل ١).

على الرغم من أن مبدأ الشك المعقول يجب أن ينفي اتهام الإدانة بجرائم العنف فإن المحاكمة العقلية التي تقود إليها تنبع من النظرة الفوقية الأبوية للنساء[1]، ويستمر الوضع كذلك حتى في النصوص الحديثة للشريعة الإسلامية.

إن طلب أربعة شهود ذكور لإثبات الزنى عائد لأن شخصية المرأة ضعيفة (أجيجولا ١٩٨١، ١٣٤) إن التركيز في الشريعة الإسلامية على إعطاء حقائق تامة عن الشهادة وتأكيد البرهان عليها أمر واضح تماماً في قواعد الشهادة، والاقتصار بالإدانة فقط على شهادة شاهد فرد ومعارضة قبول شهادة النساء هي مؤشرات للنظام المحكم على تحديد الإثم الموصوفة في القرآن والسنة (مينون ١٩٨١، ٢٣٧). من الملاحظ أن شهادة المرأة في شرب الخمر ضد الرجال غير معترف بها (جهة الإدعاء) لأن شهادة النساء عرضة للتغيير ومن الممكن أيضاً التشكيك في غياب عقلهن أو نسيانهن (صدّيقي ١٩٨٥، ١١٩).

- إذا أن جميع المشرعين يرفضون شهادة النساء، ولكن يستشهد ببعض الدارسين الذين يقبلون شهادة المرأة في حالات الزنى إذا توافرت امرأتان لكل رجل، كولسون ١٩٩٤، ١٢٧، العوا ١٩٨٢، ١٧، ١١٢٤-٢٦، معرفاً شهادة الزنى بأربعة رجال بالغين.

(١) لقد استخدم المشرعون التقليديون محاكمة عقلية مشابهة لدى مطالبتهم بامرأتين شاهدتين مكان رجل واحد في القانون العام باستثناء حالات الزنى، هذه تتضمن: مساعدة غرور الذكر، لأنه بفقدان استياء الطرف الآخر سيكون الفقدان أعظم بالنسبة للمرأة وحماية المجتمع لأن ممارسة المرأة لترك منزلها سيقود إلى الفوضى والفساد الاجتماعي (فاضل ١٩٩٧).

أما حالات التملك حيث يطلب شاهدان[١] فإن الإمام الشافعي قال بأن شهادة رجل واحد وامرأتين غير مقبولة إلا في حالات خاصة مثل الكفالة والاستئجار وغيرها حيث أن شهادة المرأة في الأصل غير مقبولة لاعتبار ضعف فهم النساء وحاجتهن للتذكر وعدم قدرتهن على الحكم وبالتالي تكون شهادتها غير مقبولة في حالات الإجرام (صدّيقي ١٩٨٥، ٥٤) وفي حالات التملك حيث يطلب شاهدان فشهادة امرأتين معترف بها لتحل محل شهادة رجلين إلا أن شهادة أربعة نساء فقط غير مقبولة بخلاف ما يقره القياس لأنه إذا كان الأمر كذلك فإن الأمر يستدعي خروجهن المتكرر أمام الجمهور كي تقدم الدليل بينما خصوصيتهن هي الأكثر جدارة بالثناء (هداية ١٩٨٢، ٣٥٤، كتاب ٢١ الفصل ١)[٢].

إن افتراضات كهذه كنقص الذاكرة وعدم الأهلية والشخصية الضعيفة عامة لكل النساء تنسب بوضوح إلى المنظور الأبوي في مجتمع تسيطر عليه ثقافة الذكور، لكن القرآن الكريم لايتبنى هذا التوجه لأنه يساوي بين الرجال والنساء أمام الله كما يقرر مسؤوليتهما بالتساوي في خلافة الله على الأرض[٣]. ولكن غلبة الثقافة الذكرية وغياب المساهمة الفكرية والفعالة للنساء في الأمور العامة يمكن بالطبع أن تولد مثل هذه التوجهات، وقد شقت هذه التوجهات طريقها إلى تحليل القانون الإسلامي وتطبيقه في مثل هذه المجتمعات والأمكنة في التاريخ.

---

(١) انظر ودود – محسن ١٩٩٢/ ٨٧، لتحليل مغاير للمتطلبات القرآنية في اعتبار شهادة امرأتين لرجل واحد في الحالات التي تتطلب شاهدين.

(٢) تبدو توجهات أبوية مماثلة ضد المرأة حتى خارج نطاق تكافؤ الشهادة ويضيف معلق حديث على التمايز بين الزوج وزوجته بسهولة حصوله على الطلاق ويربطه بعدم استقرار عواطف المرأة بفعل الدورة الشهرية ويقول: ((لو منحت المرأة سلطة الطلاق من جانب واحد فإن الملايين منهن ستطلق أزواجهن ولربما يتبع ذلك الملايين وسينتج عن ذلك فوضى في المجتمع)) (Doi، ١٩٨٩، ٩٥). انظر كذلك ودود محسن ١٩٩٢، ٣٥ التي تستشهد برأي الزمخشري القائل بأن الله سبحانه وتعالى ميز الرجال على النساء في الذكاء وفي البنية الفيزيائية والقوة الجسدية.

(٣) ودود محسن ١٩٩٢، ٣٤-٣٨، ٦٤-٦٦ التي تصنف عدم المساواة بين الرجال والنساء خارج إطار القرآن الكريم، فالتمايز بين الناس يكون على أساس الشخصية فقط، وتقول بأن النساء لا يُعرّفن من خلال بنيتهن البيولوجية.

لكن المسلمون المثقفون اليوم يمكنهم بيسر استبعاد أي دعاوى تقول بأن النساء أقل مقدرة من الرجل في الذكاء أو الذاكرة أو الخلق. أما بشأن مناقشات التناغم الاجتماعي والتي لاتغامر بها النساء في المجال العام فإن النساء المسلمات اليوم لايتلاء من بالضرورة مع القالب الموصوف في هذه المقولات. وكذلك بالطبع جميع النساء المسلمات في التاريخ[١] . إن القول بأن النساء لا يجب أن يكنّ شاهدات في حادثة زنى أو الزنا بالجبر لأن ذلك يشجع على اختلاطهن بالعامة يعتبر واهياً في مجتمع تكلف فيه طبيبة نسائية بالكشف عن جريمة الزنى كما يمكن أن يكون محامي الدفاع وكذلك القاضي إناثاً. كما أن الحذر من اختلاط النساء بالجماهير أضحى غير وارد منذ زمن طويل في معظم أجزاء الباكستان وفي أقطار عدة من العالم الحديث.

يبدو أن حصر الشهادة بالرجال أقحمت في القانون الإسلامي وفق تقاليد بالية تغيرت الآن ووفقاً للشريعة الإسلامية، تتغير جميع الأحكام الشرعية المبنية على العادات عندما تتغير العادات (محمصاني ١٩٨٧، ١١٦)[٢]، في الحقيقة فإن الكتابات الإسلامية الحديثة تقر بأن استبعاد النساء عن النشاط العام أمر فيه ظلم ثقافي وليس في صلب الإسلام:

شرع بعض الإسلاميين في السبعينيات بالفحص الجدي للوضع المحافظ السائد واستنتجوا بأن مشاركة النساء في جميع وجوه النشاط السياسي منسجم

---

(١) انظر العسقلاني ١٩٠٧، ٣٤١-٣٤٢ مناقشاً حالة ليلى الشفا بنت عبد الله التي عينها الخليفة عمر بن الخطاب لمراقبة سوق المدينة، كحالة ١٩٩١، ٢/ ٣٠٠-٣٠١ والذي يناقش كذلك حالة ليلى الشفا بنت عبد الله ٥/ ٦٧-٧٠ ملخصاً مشاهير النساء المسلمات بما في ذلك قصة الحاكمة البغدادية أم المقتدر بالله التي سميت قاضية لسماع الخلافات في ساحة عامة مستشهداً بالطبري وابن الأثير وابن الجوزي وابن مسكويه والقادري ١٩٨٢/ ٥٧ يصف حالات تشتمل على خصومات بين النساء تعرض على حاكم ذكر وولشر ١٩٩٥ واصفاً نساء بارزات في التاريخ الإسلامي بما في ذلك أم المقتدر بالله.

(٢) انظر كذلك كمالي ١٩٩١، ٢٨٥، ملخصاً تغيرات القوانين بتغير العُرْف مستشهداً بقوانين الإمام الشافعي المطبقة في العراق مقابل القوانين المطبقة في مصر.

تماماً مع الإسلام حيث لم يطلب الإسلام العزل التام بين الجنسين وبأن معظم مواقف المحافظين تستند على العادات وليس على مبادئ إسلامية مطلقة (غاضبيان ١٩٩٥، ٢٧).

نذكر من بين كثير من هؤلاء القادة المحترمين في الحركة الإسلامية الحديثة والذين ينهجون هذا النهج: حسن الترابي من السودان، ورشيد غانوتشي من تونس، ومحمد الغزالي، ويوسف القرضاوي من مصر[١].

إن حصر الشهادة بالذكور لدى تطبيق انحياز الثقافة الذكرية على قانون الزنى الإسلامي أمر فيه ظلم، بيد أن استبعاد شهادة النساء يصبح أمراً مريعاً عندما تعمم لتشمل الزنى بالجبر، إن حرمان ضحية الاغتصاب من حق الشهادة في مثل هذا العدوان العنيف لمجرد كونها امرأة، يُعدُّ صورة زائفة للعدالة. إن تطبيق حكم شهادة الذكور حصراً بهم في القانون التقليدي للزنى على جريمة الزنى بالجبر في الباكستان نَقَلَ ما كان مجرد انحياز ذكري قديم ظالم إلى انتهاك مباشر للحقوق الإنسانية للمرأة، إذ من الواضح تماماً أن هناك تناقضاً مع التوجهات القرآنية التي تدعو إلى الوقوف بحزم مع العدالة.

أضف إلى ذلك أن حرمان النساء عامة كحبس من أداء الشهادة في حالتي الزنى والزنى بالجبر - حيث يكون شرف المرأة هو المعني - له تشعبات

---

(١) غاد بيان ١٩٩٥، ٢٧، مستشهداً بورقة حسان الترابي (النساء في الإسلام والمجتمع الإسلامي) الذي وضع الأسس النظر لإصلاح العلاقات بين الجنسين من خلال مشاركة المرأة في السياسة وفي مختلف مجالات المجتمع وصرح بأن القيود التقليدية لحرية المرأة لا أصل لها في الإسلام، نورد هنا عبارة غانوتشي: (بدأنا نسأل أنفسنا خجلين إلى أي مدى نعتبر أن حركتنا تعبر عن وجهة نظر الإسلام تجاه المرأة وإلى أي مدى حررنا أنفسنا من بقايا عهد التخلف والانحطاك ومن ردود أفعالنا تجاه عهد بورقيبه؟ ومستشهداً أيضاً بكتاب محمد الغزالي (السنة النبوية بيان أهل الفقه وأهل الحديث)، (الذي استشهد فيه غادبيان ١٩٩٥)، الذي يركز فيه على الآيات والأحاديث التي يفسرها المحافظون على أنها تستبعد النساء من تولى السلطة ويؤكد بأن ((بعض التفسيرات التشريعية في القانون الإسلامي تسمح للمرأة بأن تعمل في أي مجال عام كقاضية وسفيرة، ووزيرة وحاكمة)) مستشهداً بفتوى القرضاوي ١٩٩٠ بأن المرأة تستطيع دخول البرلمان وأن تكون قاضية وأن تصدر الفتاوى تماماً كما يفعل الرجال.

اجتماعية خطيرة. أولاً: إنه يحرم النساء من تحقيق الواجب الإسلامي في الإدلاء بالحقيقة وهو أمر يؤكده القرآن الكريم في أكثر من مناسبة[1] . بيد أن الأمر الأكثر أهمية في الحقيقة هو أن الرفض الدائم لشهادة المرأة يعتبر عقاباً بحد ذاته، بمعنى أنه في الآيات التي حُظر فيها القذف حرم القرآن القاذف من حق الشهادة عقوبة له عندما يكون القاذف كاذباً وعدّ ذلك واحدة من عقوبتين له جزاء ما فعل. ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً **وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ**﴾ [النور: ٢٤/٤] (تأكيد إضافي). فالقانون الذي لا يسمح بشهادة المرأة في حالات الزنى هو إذن حكم تخضع له كل النساء كالعقاب القرآني على القذف. وهذا أمر ساخر لأنه يذكرنا حقيقة أن آية القذف عنيت بشكل خاص بشرف المرأة وكرامتها وهو أمر ينتزع منها عندما ترفض شهادتها. وكما أوضح الأمر أحد النقاد قائلاً: ((إن رفض شهادة امرئ ما في مجتمع إسلامي تكافئ حرمانه من حماية القانون، [وبالتالي] فإن رفض شهادة شخص ارتكب إثماً يتطلب إقامة الحد عليه هو عقوبة رادعة)) (العوا ١٩٨٢، ٣٤). إن رفض شهادة النساء في حالات الزنى يجعلها تنال قسطاً من العقاب نفسه وكأنهن قد ارتكبن جريمة الحد وهذا يعتبر نموذجاً أشد إساءة في القانون الإسلامي. فخلافاً تماماً لاحترام القرآن لكرامة المرأة وشرفها، فإن هذه الممارسة تعد إهانة لجميع النساء لاعتبار عدم أهليتها وضعف خلقها – وهي الصفات ذاتها التي تنسب لشاهد القذف.

أخيراً هناك مشكلة عملية وهي أنه إذا كانت المحاكمة العقلية لرفض شهادة القاذف هي للردع فلماذا لا يطبق هذا الردع لمنع النساء من قذفهن لبعضهن بعضاً؟ بمعنى أنه إذا كانت شهادة المرأة لا تقبل آلياً فمن الطبيعي ألا ترتدع

---

(١) انظر كمثال: قال الله تعالى: ﴿يا أيُّها الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوّامِينَ بالْقِسْطِ شُهَداءَ لِلّهِ وَلَوْ عَلَى أَنْفُسِكُمْ أَوِ الوالِدَيْنِ وَالأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيّاً أَوْ فَقِيراً فَاللّهُ أَوْلَى بِهِما فَلا تَتَّبِعُوا الْهَوَى أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلْوُوا أَوْ تُعْرِضُوا فَإِنَّ اللّهَ كانَ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيراً﴾ [النساء: ١٣٥/٤].

المرأة عن الإدلاء بشهادة قذف، لأن شهادتها بالأصل غير مقبولة، وبالتالي فإن جزء الآية القرآنية الخاص بعقوبة الحد للاتهام بالقذف (وهو رفض شهادة القاذف لاحقاً وإلى الأبد) تصبح لا معنى لها للنساء. من المؤكد أن عقوبة الجلد يمكن أن تكون رادعة ولكن لماذا تفرض عليه عقوبة إضافية برفض شهادته مستقبلاً؟ ولماذا تطبق على الرجال فقط؟ فالقرآن لا يشير إلى أنه يريد ردع النساء أقل من ردع الرجال في وصاياه ضد القذف[١] . ولتبسيط إلغاء جزء من العقوبة القرآنية في حالة القذف نقول إن هذا يبدو نتيجة متطرفة تستند غالباً إلى التوجهات الثقافية البالية المتعلقة بأهلية المرأة ومكانتها الاجتماعية.

مشاكل الزنى التعزيرية: يقر القانون الجنائي الإسلامي بوجود صنفين من الجرائم والعقاب، الأولى والمعروفة بالحدود وتشمل الجرائم التي ذكرت في القرآن الكريم وفي الحديث الشريف. على كل حال فإن المشرعين المسلمين يقرون بأن المجتمع يمكن أن يسن جرائم وعقوبات لحالات يتطلبها المجتمع تسمى هذه الجرائم والعقوبات التي سنها المجتمع بالتعزير. تتطلب جرائم التعزيز أدلة أقل صراحة وعقوبة مما تتطلبه جرائم الحدود القرآنية[٢]. لقد أصبح شائعاً في الباكستان الحكمُ على حالات الزنى التي يتعذر فيها أربعة شهود، بأنها جرائم تعزيز بدلاً من كونها جرائم حدود[٣] .

---

(١) انظر الجزء الأول أعلاه.

(٢) لمزيد من التفسيرات وللتمييز بين جرائم الحد والتعزير في الشريعة الإسلامية انظر كولسون ١٩٩٤، ١٢٤، العوا ١٩٨٢، ١-٢، صديقي ١٩٨٥، ١٥٨، العوا، ١٩٧٦، ٤١.

(٣) انظر قسم الولاية في الولايات المتحدة الأمريكية ١٩٩٤/ ١٣٧٢ ((خلافاً لما جرت عليه العادة في السنوات الماضية فإن النساء تحكم بالكفالة بدلاً من إقامة جرائم الحدود، وقد أدى ذلك إلى انخفاض الإدانات بشكل ملحوظ)) آسياواتش ١٩٩٢، ٥٠-٥٢ مهدي ١٩٩٠، ٢٣، يقول إن القانون المعمول به بشأن اغتصاب هو أنها تعالج غالباً على أنها جرائم تعزيرية، رحمن ١٩٩٤، ١٠٠٠ ((نظراً لصعوبة تأمين أربعة شهود مسلمين ذكور، أصبح الرجال المتهمون بالزنى بالجبر لا يتعرضون للعقوبة القصوى. وعلى الرغم من أن العقوبات القصوى للحد أصبحت الآن مفروضة فإنها لم تطبق على أحد الآن. وبالتالي فإن معظم حالات الزنى أو الزنى بالجبر أصبحت تعامل معاملة جرائم التعزير أصبحت تعامل معاملة جرائم التعزير وبعقوبة أقل)).

وبالفعل فإن القانون الباكستاني للزنى يشتمل على فقـرة تنص علـى جريمـة تعزير عندما لا يتوافر الدليل الكافي على جريمة الزنى، فهو ينص على ما يلي:

الزنى أو الزنى بالجبر العرضة لأن يكون تعزيراً

أي إنسان يرتكب الزنى أو الزنى بـالجبر ولا يعرض للحـد بسبب الافتقـار لأحد دليلين (الاعتراف أو أربعة شهود) وكذلـك القـذف الـذي عقوبتـه إقامـة الحد والذي لا تنطبق عليه شروط هذا القانون يعامل على أنه جريمة تعزير (PLD ١٩٧٩، ٥٣. القوانين الأساسية ١٩٩٢، ١٣)[1].

ثمـة مظهـر إيجـابي علـى مـا يبـدو بشـأن مقاضـاة الاغتصـاب بـالتعزير في الباكستان يتعلق بقواعد الدليل المـرن حيـث سـمح بشـهادة المـرأة بالإضافـة إلى أشكال من الأدلة غير مسموحة لدى الحكم بـالحد. إلا أن التـأثير العقلـي علـى المرأة في حالات الزنى لم يكن على أية حال إيجابياً. يقول أحد الكتاب:

((على الرغم من أن هذا المستوى من العقوبة سمح بشهادة المرأة فإن مراقبـي النظام الشرعي الباكسـتاني لاحظـوا الانحيـاز ضـد النسـاء الضحايـا ومحـاميهن، فالمحاكم تبدو أنها توسع دائرة الاستفادة من الشـك التـي تحـوم حـول الرجـال المتهمين بالاغتصاب، في حين أنهـا تضـع معـايير صارمـة للبرهـان علـى النسـاء الضحايا المغتصبات اللاتي يدعين بأن الجماع تم قسراً. ولقد قـاد هـذا الانحيـاز للجنس إلى:

١- إن النساء اللواتي وجدن صعوبة في البرهان على أن ما حصل هـو زنـى بالجبر (ضمن مطلب إقامة الحد لوجود أربعة شهود ذكور) وجدن أنفسهن أمام اتهام مفضوح بالزنى [وذلك وفق القوانين المرنة للتعزير].

---

(١) ويمضي هذا المقطع فينص على عقوبة الزنى بالسجن مدة عشر سنوات والجلد ثلاثـين جلـدة وغرامـة مالية وبالنسبة للزنى بالجبر بالسجن مدة خمسة وعشرين عاماً والجلد ثلاثين جلدة.

٢- الرجال المتهمون بالزنى بالجبر يتهمون تهمة أقل [لأن متطلبات الحدود لم تتوافر].

٣- النساء اللواتي اتهمن خطأ بالجماع منحوا حماية مقيدة ضد ادعاء كهذا (رحمن، ١٩٩٤، ١٠٠٠).

وهكذا فإن القوانين المرنة للتعزير (والمتزامن مع عقوبة أخف) فتح المجال للسلطات كي يناوروا بقانون الزنى لدرجة أشد فيهددوا المراة بالاتهام بالزنى لوجود دليل على التعزير إذا لم يوجد الدليل الكاف لاتهامها بالزنى وتطبيق حده عليها. وإذا دعت امرأة الاغتصاب فهذا يزيد من احتمال الظلم لها، حيث ترى أن مغتصبها يُبرَّأ للافتقار إلى الشهود الأربعة في حين أنها تصبح مدانة بالزنى بموجب قوانين التعزيز المرنة فيما يتعلق بالشهود.

قد يرى البعض هذه الظاهرة طبيعية: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَداً وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٢٤/٤] هذه هي الآية القرآنية التي بدأت مناقشة موضوع الزنى. إنها تتأمل في إمكانية الاتهام بالزنى ضد المرأة ولكنهم لا يوفروا الدليل المطلوب للزنى وهو أربعة شهود وتدين اللجوء إلى القذف. فبالسماح بمقاضاة الزنى كجريمة تعزيرية وبالتالي الاقتصار على أدلة مرنة أضحى القانون الباكستاني الخاص بالزنى في تعارض مع الآيات القرآنية التي استند إليها[1]. في الحقيقة فإن الزنى هو جريمة الحدود الوحيدة التي جعل لها القرآن عقوبة خاصة لعدم تلبية أحكام الشهادة الصارمة[2].

---

(١) انظر أيضاً باتل ١٩٩١، ٣٠-٣١، وهو يعرض النقاش ذاته وذلك بقوله: لا وجود لعقاب تعزيري في الزنى، استند هذا النقاش في الحقيقة على تحدي العقاب التعزيري المطبق في حالات الزنى في الباكستان، باتل ١٩٩١، ٣٠-٣١ مستشهداً بتحد للمادتين (9A) و١٠ في القانون الباكستاني على هذه الأرضية.

(٢) الشافعي ١٩٨٧، ٢٤٧ (وهي جلد الشهود في حالة الزنى فقط).

فالقرآن يشير إلى أنه خلافاً للجرائم التي تتطلب إقامة الحد، فإنه لا وجود لعقوبة التعزير فيما يتعلق بالزنى، ففي حال ارتكاب جريمة كهذه، وإذا لم يتحقق وجود أربعة شهود فيجب والحالة هذه أن يكف المجتمع عن الكلام بهذا الشأن مرة أخرى[1].

بيد أن قانون الزنى الباكستاني يسترسل بعيداً متجاهلاً الأمر القرآني لتوافر كل الشهود على الزنى أو عدم ذلك. إنه يتضمن بنداً لمحاولة الزنى ويلزم بعقاب بالسجن والجلد مع الغرامة المالية (PLD، ١٩٧٩، ٥٥؛ الجرائم الخطرة ١٩٩٢، ١٤-١٥) وهذا ما يتعارض مباشرة مع روح التشريع الإسلامي للزنى. فالآيات المشار إليها أعلاه وحديث محمد كلاهما يؤسسان على أنه ما لم يكن هناك جماع فعلاً فلا حق للدولة أن تفرض العقوبة[2].

ثمة تنفير في القرآن الكريم ضد التعزير أو محاولة الزنى. لسوء الحظ فقد غاب عن القانون الباكستاني تصنيف الزنى كجريمة قلة احتشام عامة توجب إقامة الحد. وتوسَّع في مجالات لا تخلو من الظلم والتمييز ضد النساء - رغم تركيز الآيات القرآنية على موضوع قلة الاحتشام في المقام الأول.

الاغتصاب في الشريعة الإسلامية

كنت قد أشرت في هذا النقد للقانون الباكستاني إلى أن جريمة الزنى التي نص عليها القرآن هي بالدرجة الأولى جريمة اجتماعية ضد الاحتشام العام ولهذا السبب كانت هناك معايير مشددة للشهود كدليل على ارتكابها وإدانتها. وكما لوحظ فإن تطبيق المعايير القرآنية للشهود في حالة الزنى قد انحرف بفعل الثقافة الأبوية ليلحق الأذى بحقوق النساء، إن عدم قبول شهادة المرأة في حالات

(١) انظر الجزء ١، ب، أعلاه.

(٢) انظر الجزء ١، ب، أعلاه.

الزنى بما في ذلك حالات الاغتصاب هو أحد هذه الأمثلة. إن خلق التعزير كنوع من الزنى وتصنيف الاغتصاب تحت الزنى في المقام الأول هي أمثلة أخرى على توجهات قانون الزنى في الباكستان وجميعها ظالمة لشرف المرأة هناك وكرامتها.

وهكذا فإن الحكمة من المتطلبات الصارمة للشهادة بالزنى هو حماية شرف كل من الذكر والأنثى: إن الجماع الجنسي غير القانوني الذي يقاضى عليه هو عندما يكون مكشوفاً للعامة وبغير احتشام. أما إذا قام الفرد بالجرم في منزله فإن العمل اللاأخلاقي هو أمر متروك بيد الفرد والله. إلا أن الحكمة ذاتها لاتنطبق على جريمة الاغتصاب، ففي هذه الحالة لا يشكل عرض الأمر على العامة عنصراً أساسياً لتجريم الفعل ولكن الهجوم بحد ذاته هو جريمة انتهاك سواء ارتكب أمام الناس أم ارتكب بشكل خاص، والاغتصاب ليس جماعاً جنسياً يتم برضى تام ولكنه هجوم عنيف على ضحيته سواء كان رجلاً أو امرأة، غلاماً أو بنتاً يستخدم المجرم خلالها الجنس كسلاح، ومما يتفق مع هذا التحليل هو أن القرآن الكريم لا يشير إشارة واضحة للاغتصاب تحت الجريمة العامة. كيف إذن عالجت الشريعة الإسلامية جريمة الاغتصاب؟

الإكراه بالتهديد: الاغتصاب بصفته غير نية الزنى

أقر الفقهاء والمشرعون الإسلاميون في حديثهم عن الزنى بأن عندما يكون شخص أو أكثر متورطين في ارتكاب الزنى بالإكراه فإنهم لا يكونون عرضة للمساءلة بارتكابهم بالزنى[1]، ويعتمد هذا المبدأ على حديث للنبي محمد:

(١) انظر الهداية ١٩٨٢، ١٨٧، معرفاً الإكراه أو القسر بشكل عام، المقدسي ١٩٩٤، ٨/١٢٩، ١٤٥، متضمناً مناقشة الاستثناء من الزنى للرجال إذا أكرهوا بالقوة على ارتكاب الزنى سيمنيار ١٩٨٢، ٢٦٩ [إن مما نتفق عليه هو أن النساء اللاتي يتعرضن للاغتصاب دون رغبتهن وضد إرادتهن يُبرَّأن من المسؤولية القانونية لهذا الفصل في ظل الشريعة الإسلامية].

حيث اعترفت امرأة لمحمد بأنها أجبرت بالقوة على ارتكاب الزنى، فلم يعاقبها النبي ولكنه عاقب المجرم[١] . وحديث أحكام متشابهة في زمن عمر بن الخطاب[٢] والإمام مالك (مالك ١٩٨٢، ٣٩٢).

هذا المبدأ أصبح ثابتاً في الشريعة الإسلامية. ركز المشرعون الاسلاميون، في الواقع، الانتباه أكثر على مفهوم القسوة لإبعاد نية الزنى وبالتالي لإبعاد المسؤولية القانونية للاثم[٣] . إن تطبيق هذا الأمر على الزنى ينتج عنه تحليل شامل للمسؤولية القانونية للحالات المتنوعة للزنى بالقوة. وقد أورد كتاب الهداية فقرات عديدة لحل عقد قصص متضاربة في علاقات جنسية ادعى فيها أحد الطرفين أن الأمر تم بالتراضي في حين نفى الطرف الآخر ذلك (هداية ١٩٨٢،٣٥٣-٥٤) وتصبح الأمور أشد تعقيداً عندما يكون الشهود للحدث من جنسين مختلفة (هداية ١٩٨٢، ٣٥٣-٣٥٤) وثمة نقاش يعرضه لإقامة الحد عليه (هداية ١٩٨٢، ١٨٧. المقدسي ١٩٩٤، ١٢٩: ٨). وهكذا فقد ناقشت كتابات المشرعين موضوع ممارسة الجنس بدون رضى بوصفه نفياً لوجود نية ذهنية لارتكاب الزنى. ولكن هل يعالج التشريع الإسلامي الاغتصاب على أنه جريمة مستقلة؟ يبدو أنه ليس جريمة مختلفة وحسب بل قد وضع (تحت قانون الحرابة) وإنما سمحوا بالتعويض المدني للناجيات من الاغتصاب (تحت قانون الجراح) وسأقوم بمعالجة هذين الأمرين فيما يأتي.

(١) البخاري ١٩٨٥، ٨: الجزء السابع، مشكاة المصابيح ١٩٩٠، ٧٦٢/١ مستشهداً بحديث الترمذي وأبو داود.

(٢) انظر مالك ١٩٨٢، ٣٩٢ مستشهداً بحالة حصلت زمن الخليفة عمر حيث قاضى عمر مغتصباً لأمَتِه ولم يعاقبها، المقدسي ١٩٩٤، ١٢٩/٨ مستشهداً بحالة حصلت زمن عمر بن الخطاب حيث بُرِّئت ساحة المرأة المغتصبة.

(٣) انظر بشكل عام أبو الفضل ١٩٩١، ٣٠٥.

الحِرابة- الاغتصاب بصفته ارتكاباً لفعل بالعنف

الحرابة جريمة أخرى من جرائم المعرفة في القرآن. إنها تـأخذ أشـكالاً مختلفـة (أخذ بالقوة) ((إرهاب))، ((قطع الطريق))، ((شن حروب ضـد دولـة)). تسـتند جريمة الحِرابة على هذه الآية القرآنية: ﴿إنَّما جَزاءُ الَّذِينَ يُحارِبُونَ اللَّـهَ وَرَسُـولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الأَرْضِ فَساداً أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّـعَ أَيْدِيهِـمْ وَأَرْجُلُهُـمْ مِـنْ خِلافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الأَرْضِ ذَلِكَ لَهُمْ خِزْيٌ فِي الدُّنْيا وَلَهُمْ فِـي الآخِـرَةِ عَـذابٌ عَظِيمٌ﴾ [المائدة: ٥/٣٣].

فسر علماء الشريعة الإسلاميون هذه الجريمة بوصفها نوعاً من أنواع التعـدي القسري على أناس آخرين مستخدمين بعـض الذرائـع لأخـذ ثرواتهـم[١]. إنهـا تختلف عن جريمة السرقة المذكورة في القرآن حيث أن السرقة هي الأخذ خلسـة بينما الحرابة تُعد أخذاً بـالقوة (Doi ١٩٨٤، ٢٥٠، ٢٥٤. العـوا ١٩٨٢، ٧). وهكذا فإن الترجمة الشائعة لهذه الكلمة هـي (السـرقة بتهديـد السـلاح). علـى الرغم من أن الحرابة تُعَدُّ عادة فعلاً عنيفاً ضد الحق العام فإن العلماء حملوا ذلـك على اعتبار أن عمل غير محصور عمله في العلن (سابق، ١٩٩٣، ٢/٤٤٧).

تظهر جريمة الاغتصاب في النقاشات التـي تـدور حـول الحرابـة. إن مراجعـة سريعة لأوصاف جريمة الحرابة التقليدية تكشف بأن الاغتصاب هـو ضـرب مـن ضروبه المتنوعة. وكمثال فإن فقه السنة يقدم موجزاً حديثـاً للمذاهـب التقليديـة الأولية عن الأفكار في التشريع الإسلامي وهو يصف الحرابة كالتالي: ((قيام فرد أو مجموعة أفراد بـإحداث فوضـى عامـة أو ارتكـاب جريمـة قتـل، أو اغتصـاب

---

(١) العـوا ١٩٨٢، ٧-١٠. الحريـري ١٩٨٦، ٥: ٤٠٩-٤١١، سـابق ١٩٩٣، ٢-٤٤٦. في فصـل الحـدود واصفاً الحرابـة. صديقي ١٩٨٥، ١٣٩-٤٤. انظر أيضـاً Dio، ١٩٨٤، ٢٥٠. يشـرح مضمون الآية فقد جاء النبي جماعة بصفـة صـائبين عـن ديـن آبـائهم واشـتكوا بـأن طقـس المدينـة لا يناسبهم فأخرجهم النبي ليعيشوا خارجها مع ماشية تعود للدولة فكان أن قتلوا راعي الماشية وسـرقوا الماشية وقد نزلت هذه الآية بعد هذا الحدث بقليل.

ممتلكاتٍ أو مال، أو مهاجمة النساء (هتك أعراضهن)، أو قتل الماشية أو إفساد الزراعة. (سابق ١٩٩٣، ٤٥٠). وتؤكد اجتهادات علماء آخرين في هذا الموضوع على أن الاغتصاب يصنف ضمن جرائم الحرابة[1] .

بالاضافة إلى ذلك يروي القاضي المالكي ابن عربي قصة جماعة هوجمت واغتصبت امرأة من بينهم. كان رد ابن عربي على الذين يقولون إن مثل هذه الجريمة لا تعد ((حِرابة)) لأنه لم تسلب فيها أموال ولم يستخدم سلاح، ساخطاً إذ قال إن ((الحرابة)) بما هو خاص أسوأ بكثير من الحرابة التي تستلب فيها أموال، وأن المرء معرض للنوع الأخير أكثر من تعرضه للنوع الأول. (سابق ١٩٩٣، ٢/٤٥٠) أما المشرع الإسباني الإسلامي ابن حزم ومتبني مدرسة الزهري فقد قدم أوسع تعريف للحِرابة معرفاً مرتكب الحرابة على النحو التالي:

إنه رجل يهب الناس في الطرقات، سواء كان معه سلاح أو أعزل منه، في الليل أو النهار، في الأماكن المدنية أو في الصحراء، في قصر خليفة أو في مسجد مع شركاء أو منفرداً، في الصحراء أو في القرية، في مدينة صغيرة أو كبيرة، مع شخص أو عدد من الأشخاص يهدد الناس بالقتل أو سلبهم أموالهم أو الاغتصاب (هتك الأعراض) سواء كان المقاتلون فرداً أو أكثر (سابق ١٩٩٣، ٢/٤٥٠).

تبين هذه النظرة السريعة الخاطفة للمشرعين المسلمين التقليديين أن جريمة الاغتصاب لم تصنف على أنها ضرب من الزنى، إنما كجريمة عنف منفصلة ضمن صنف الحرابة. إن هذا التصنيف منطقي حيث أنه استيلاء على أملاك الضحية (هو اغتصاب الاستقلال الجنسي للضحية) بالقوة. إن الاستقلال الجنسي والمتعة الجنسية في الإسلام هو حق أساسي لكلا الجنسين النساء

---

(١) الحريري ١٩٨٦، ٤١٠-٤١١، ملخصاً تعريف المذهب المالكي لجريمة الحرابة بأنه قطع الطريق حتى بدون ارادته لأخذ المال، أو نية لإيذاء شخص ما أو اغتصاب امرأة (هتك الأعراض).

والرجال[١] . إن أخذ حق شخص ما بالقوة ليسيطر على ممارساته الجنسية يصنف منطقياً على أنه نوع من الحِرابة. لاحظ أن هذا المبدأ يمكن أن يطبق في قانون الاغتصاب الاسلامي ليشمل اغتصاب الرجال وهذا يعتبر مثالاً آخر على انتهاك استقلالية الفرد الجنسية بالعنف[٢] .

أضف إلى ذلك أن تصنيف الاغتصاب تحت فئة الحرابة يدعم مبدأ شرف المرأة الجنسي وكرامتها المبني على الآيات القرآنية في الزنى. فالاغتصاب كحرابة هو جريمة عنف منفصلة تستخدم خلالها الممارسة الجنسية كسلاح - وفي دعوى تقام ضد جريمة حرابة يتم التركيز على المغتصب المتهم ونيته وأفعاله بدلاً من التخمين حول رضى ضحية الاغتصاب كما هو متعارف عليه في الزنى بالجبر[٣] .

وأخيراً لا تتطلب الحرابة أربعة شهود للدلالة على ارتكاب الجريمة، كما في الزنى فالظروف الواضحة وشهادة الخبراء ربما تشكل الدليل الكافي للاتهام بمثل هذه الجرائم فبالإضافة لشهود العيان والمعطيات الطبية وشهادة الخبرة فإن إدانة الاغتصاب الحديثة بالحرابة يمكن أن تستفيد من المنجزات التكنولوجية الحديثة المتقدمة كالطب الشرعي واختبار الـDNA.

---

(١) انظر البخاري ١٩٨٥، ٧: ١٣٥- ١٣٦. الغزالي ١٩٨٤، ٢: ١٠٦-١٠٧. كتاب في آداب المعاشرة الزوجية مستشهداً بحديث يؤكد حق المرأة بالمتعة الجنسية. مسلّم ١٩٨٣، ٢٨-٣٨ يتضمن الحديث ومناقشة موضوع منع الحمل إذا كان يتعارض مع إشباع الرغبة الجنسية للزوجة. الحبري ١٩٨٢، ٢١٣ مستشهدة بحديث المداعبة، الحبري؛ b ١٩٩٣ مستشهدة بالمذاهب الفكرية بشأن دور متعة المرأة الجنسية في شرعية عقد الزواج.

(٢) من المهم أن نلاحظ أن مفهوم الجنس للنساء أمر خاص بهن ليس جديداً على جريمة الاغتصاب، فجريمة الاغتصاب في الغرب نشأت من القانون الروماني القديم في الاغتصاب والذي عرفه بأنه شكل من سرقة مرفقة بصنف يمكن أن يطبق على الممتلكات والأشخاص. (الكسندر ١٩٩٥، ٢١١)؛ انظر أيضاً Dripps، ١٩٩٢، ١٧٨١.

(٣) انظر الجزء ٢، C، ١ أعلاه.

الجراح: الاغتصاب بوصفة أذيّةً جسدية

إن استجابة المشرعين الإسلاميين للاغتصاب ليست محدودة بتهمة جريمة الحرابة فقد أوجد المشرعون الإسلاميون كذلك مجالاً للتقويم المدني لمن ينجو من الاغتصاب في قانون الجراح. فالقانون الإسلامي يخصص حقوق الملكية لكل جزء من أجزاء جسم الإنسان وحقه في طلب التعويض عن أذية غير قانونية لحقت بأي جزء من أجزائه[1] . يسمى هذا القانون في التشريع الإسلامي (الجراح) وبالتالي، فإن أي عضو جنسي يتعرض له يخول صاحبه المطالبة بتعويض مالي في ظل التشريع الإسلامي التقليدي (الجراح) (المقدسي ١٩٩٤، ٣٦)[2] . وهكذا ذهب كل مذهب في القانون الإسلامي إلى القول بأن المرأة التي تتعرض للأذى أثناء الجماع الجنسي (يشمل بعضهم جماع الزواج) تعطى تعويضاً مالياً مقابل أذيتها. وإذا كان الجماع بدون رضى المرأة فإن الآثم يجب أن يدفع للمرأة كلاً من التعويض الأساسي مقابل إيذائها وقدراً إضافياً من المال تعتمد على الدية (تعويض مالي لجريمة القتل وهو مماثل لما يدفع مقابل القتل خطأ)[3] .

ونظراً لأن الاغتصاب يمكن أن يحصل حتى بدون تهديد واضح بالقوة (ربما لا يشكل حرابة في حين أنه اتصال جنسي بدون رضى) فإن تصنيف الاغتصاب في الشريعة الإسلامية مع الجراح منطقي، حيث يمكن ضمن هذا التصنيف أن تمنح الضحية غرامة مالية لقاء أي أذى لحق بجسده أو جسدها نتيجة لهذا

---

(١) المقدسي ١٩٩٤، ٣، المقدمة يصف قانون الجراح، تصنيف الأذيات وغيرها.

(٢) لاحظ أن قانون الجراح (بالإضافة إلى المبادئ الأخرى في الشريعة الإسلامية) يقر بالتعويض للأذى الجسدي حتى ولو كان بين الزوجين وهذا ما يدعم التشريع الإسلامي الحديث ضد الإيذاء الجسدي العائلي.

(٣) المقدسي ١٩٩٤، ٣٦، مناقشاً التطبيقات المتفرعة لقانون الجراح وفق المذاهب السنية الأربعة؛ بخاري ١٩٧٩، ٢١٩ والذي ينص على أنه إذا ألزمت امرأة بالقوة على ارتكاب الزنى فإنها لا تعاقب لزناها ولكن تمنح تعويضاً مقابل ذلك.

الاعتداء. وإذا تعمقنا في التحليل أكثر فإنه بسبب حق المرء لضبط نشاطه الجنسي وفق قانون إسلامي وإنساني أساسي فإنه يمكن طرح النقاش بأن اعتداء الغريب على الأعضاء الجنسية للإنسان ضد إرادته هو بمثابة أذى له حتى ولو لم يكن هنالك علامات (كدمات أو خدوش) جسدية أو تمزيق. وبالتالي فالتشريع والفقه الحديث يمكن أن يختار هذا الأمر بدلاً من أو بالإضافة إلى عقوبة جرم الحرابة ضد الاغتصاب، فيمكن للمرأة أن تطلب عوضاً مقابل تعذيبها وفق مبدأ الجراح. ومرة أخرى نجد أن هذا التحليل يمكن أن يفيد منه ضحايا الاغتصاب من الذكور.

مما يلفت الاهتمام حقاً أن نعلم أن الحديث في الغرب شرع مؤخراً يدور حول إعادة تقييم جريمة الاغتصاب وما زال النضال محتدماً للتغلب على طريقة معالجة الجريمة وارتباطها بالمنظور الذكوري. وإذا أراد المشرعون الإسلاميون أن يتابعوا تطوير هذا النقاش باتجاه الأفكار المذكورة أعلاه فإن مبادئ الجراح يمكن أن تقدم خياراً ملفتاً للاهتمام كعلاج للأمر - فللشريعة الإسلامية مصدر وحيد هو نظام الجراح المبني على قانون التعويض الجسدي ليطبق كاستجابة لجريمة الجماع بدون رضى إذا مُيّزت في التشريع الإسلامي الحديث. نشير إلى أنه في التاريخ الغربي وبموجب القانون الروماني القديم لوحظ دفع تعويض كوسيلة لحل منازعات الاغتصاب بيد أن ذلك أخذ منحى أقرب إلى النظام الأبوي: فقد وجد أن والد الضحية المغتصبة (أو ذكر آخر من ذوي السلطة عليها) قد ناله الأذى وذلك لأن الاغتصاب يعني أنه غير قادر على حماية المرأة (Dripps ١٩٩٢، ١٧٨٠-٨١). فالشريعة الإسلامية ومقدمتها الأساسية التي تمنح المرأة حقها فيما تملك تستخدم المساواة بين الجنسين في هذا المجال من التشريع. والواقع أن هناك حديثاً حوَّل المسلمين الأوائل عن هذا الموقف الأبوي لمنح التعويض للذكر لقاء ممارسة الأنثى للجنس. خلال حياة سيدنا محمد ارتكب شاب الزنى مع زوجة مولاه فأعطى والد الشاب زوج المغتصبة مائة من

الماعز وخادمة تعويضاً له فقبله الزوج. وعندما بلغ النبي ذلك أمر بإرجاع الماعز والخادمة لوالد الشاب. وأمر بمقاضاة الزاني (أبو داود ١٩٩٠، ٣: الكتاب ٣٣، رقم ٤٤٣٠، البخاري ١٩٨٥، الكتاب ٨١/٨: ٨١٥، ٨٢١، ٨٢٦). وهكذا فقد أسس المسلمون الأوائل المبدأ القائل بأنه لا مجال للتسامح والمقايضة لقاء أفعال المرأة الجنسية لأن هذا أمر لا يقايض عليه ولا يرهن وليس هو مجال للثرثرة ولا هو ملك للرجال اللذين لهم قرابة معها. فالمسؤولية الشخصية لكل إنسان عن أفعاله من (ذكر وأنثى) تُعدُّ مبدأً أساسياً في الفكر الإسلامي.

إن المناقشات الحالية لاغتصاب الزوجات بين علماء الغرب[١] يمكن مقارنتها بالنقاشات القانونية بين علماء الشريعة المسلمين عما إذا كان على الزوج أن يعوض زوجته عن أي أذى جسدي يلحق بها بسبب جماعها، الأمر الذي يستدعي سؤالاً هاماً: هل يعترف بالاغتصاب الزوجي في الإسلام[٢]؟ إذا نظرنا لمحتوى الجراح نجد أنه حيثما وجد أذى جسدي تسبب فيه الزوج لزوجته نجد أن الزوجة تستطيع المطالبة بتعويض الجراح[٣]. حتى في هذه المناقشات للتعويض المناسب للجراح فإن السؤال عن رضى الطرف المتعرض للجراح يلعب دوراً مركزياً. يرى بعض المشرعين الإسلاميين أن الموافقة مسلَّم بها في ضوء العلاقة الزوجية بينما أكد الآخرون على أنه حيثما يقع الأذى فإنه يوجد اعتداء بغض النظر عن الموافقة وهكذا يلزم التعويض (المقدسي ١٩٩٤، ٣٦/٨)[٤]. في هذا العصر الحديث يمكن للإنسان أن يأخذ هذه السوابق ويركز

---

(١) انظر كمثال (De La Mothe، ١٩٩٦، ٨٥٧).

(٢) يلاحظ أن تقسيم القانون المحلي الباكستاني نفى هذه الإمكانية بتعريفه الزنى بالجبر بأنه جماع بالقوة يتم بين رجل وامرأة لا تربطهما علاقة زواج (الجزء أ ١ أعلاه)، وهو وصف شائع في تعاريف الاغتصاب في القانون العوام القديم.

(٣) انظر الجزء C، ٢ أعلاه.

(٤) انظر أيضاً جيلاني ١٩٩٢ مستشهداً بحالة كشفت الشهادة الطبية عن علامات عنف على جسد المرأة ولكن دون وجود اغتصاب نظراً لوجود صك زواج (في أفضل الحالات يمكن أن يقال بأنه إساءة في المعاملة من طرف الزوج لزوجته) وهذا هو نص الحكم.

على الموافقة ويطبق المبدأ الإسلامي في الاستقلال الجنسي ليصل بالنتيجة إلى أن أية علاقة جنسية بدون موافقة هي أذى مثله مثل انتزاع شرف الطرف غير الراضي وانتهاك استقلاليته الجنسية. وهكذا فقد أخذ المشرعون الإسلاميون والقانونيون حديثاً بمنظور المساواة بين الجنسين، ينتج عن ذلك أن القانون الإسلامي يعرف بالاغتصاب الزوجي وحدد ملابساته والتعويض الملائم للأذى الشخصي الناجم عنه.

الخاتمة: قانون الاغتصاب الإسلامي الحديث الذي يساوي بين الجنسين

وهكذا فإني أعود إلى السؤال المبدئي: هل تعد القوانين الجنائية الباكستانية عن قوانين الاغتصاب الإسلامية؟ لقد بينا هنا أنها لا تقويم لذلك. ولكن من الممكن أن تكون كذلك: فالتشريعات الإسلامية تتضمن قانون الاغتصاب وتطرح طريقين ملائمين جداً للاستجابة بعدالة للجريمة ولخطورتها ولآثارها على المرأة بشكل خاص. لسوء الحظ فإن الذين صاغوا قانون الحدود الباكستاني والمحاكم الشرعية التي تطبقه لم يلحظوا هذه السوابق في وضع القانون الباكستاني للزنى، الأمر الذي قاد إلى ظلم النساء الباكستانيات وهو ما لا يخدم الشريعة الإسلامية. إن هذا البحث الوجيز في بعض التشريعات الإسلامية التقليدية حول الاغتصاب يبين أنه يمكن للمشرعين الإسلاميين الحديثين أن يتبنوا الوسائل التي قدمها المشرعون الإسلاميون في الحرابة والجراح لوضع صيغة شاملة تساوي بين الجنسين في قانون الاغتصاب بحيث يحافظون على إيجابية كرامة المرأة المتأصلة في الآيات القرآنية المتعلقة بالزنى. إذ يجب أن يعالج الاغتصاب على أنه نوع من الحرابة في القوانين الحديثة للحدود حيث يعرّف بأنه جريمة عنف يتعرض فيها المجرم لعقوبة شديدة. في الحقيقة فإن الباكستان وضعت فصلاً حول الحرابة في قانون الحدود (القوانين الأساسية

١٩٩٢، ٧). كما يمكن للتشريع الإسلامي الحديث أن يعالج الاغتصاب كأذى ينطوي تحت الجراح وهذا يشكل أرضية لضحايا الاغتصاب حيث يستطيعون تلقي بعض التعويض مقابل الأذى الذي لحق بأجسامهم ولاستقلاليتهم الجنسية. على المشرعين الإسلاميين الحديثين والقانونيين والقضاة والمحامين أن يستخرجوا تفاصيل منطقية لهذه القوانين واستنباط مجموعات من الحرابة والجراحة يمكن تطبيقها في موقف مماثل أو مجتمع مشابه.وربما كان التحدي الأكبر هو تغيير المواقف الثقافية تجاه المرأة التي ساعدت على وجود القوانين الحالية في المقام الأول. وينبغي أن تستمر المحاولات الجارية بالتزامن مع أية تغيرات تشريعية رسمية ليكون لها أثر حقيقي على مثل هذه التشريعات وتمنح الحياة للآيات القرآنية التي تحافظ على كرامة المرأة وشرفها.



الفصل السادس

العالِمُ والفتوى

قضايا شرعية تواجه المجتمعات المسلمة الأفريقية الأمريكية والمهاجرة في الولايات المتحدة

أمينة بفرلي ماكلاود

AMINAH BEVERLY MACCLOUD

مازال العلم والمرجعية في الإسلام حكراً على نخبة من الرجال الذين استُغرِقوا في الأساليب والتفاسير التقليدية. فعندما يفكر المسلمون، وحديثاً، غير المسلمين في الشرعية في الإسلام، تتجه كل الأفكار إلى «الفتوى» وترنو جميع العيون إلى الشرق لتنهل من منبع التراث والمرجعية. يخوض هنا في الولايات المتحدة، ذوو الثقافة الأمريكية الإسلامية في حقل المعرفة الذي هو عادة من اختصاص العالِم والمفتي والقاضي في العالم الإسلامي. ولسوف يكون هناك بالتأكيد مُدخلات حركية جديدة إلى مجموعة الشريعة الإسلامية بمرور الزمن، وسوف يكون هناك مزيد من إصلاح أبواب القياس، والاستحسان، والاستصلاح لتكوين تراث جديد.

تشمل القضايا الشرعية التي تواجه الأمريكيين المسلمين أبواباً عديدة بما ذلك قانون الأسرة، وقانون الحقوق المدنية، والقانون الجنائي. إذ تتشابك الفروق الثقافية والدينية تشابكاً لا ينفصل، وتقدم أساساً لجميع النزاعات تقريباً. وكما هو الحال مع معظم المجتمعات الدينية في أمريكا، لابد وأن يمر زمن ما ريثما يُوطد ذلك المجتمع نفسه في النظام (التقليدي) وقبل أن يجازف بمحاولة الانخراط في المجتمع الأكبر.

يقوم، في الوقت الحاضر، علماء الإسلام، وأحياناً الأئمة من ذوي العلم بإعطاء غالبية الأجوبة على الأسئلة المطروحة حول الإسلام – حول فلسفاته، وتاريخه، ومعتقداته، وممارساته. وبوصفهم «المرجعية الجديدة» يدعون لتقديم شهادة خبير تُشَكّل رأياً شرعياً وفهماً عاماً للإسلام والمسلمين في هذا البلد. وغالباً ما أجد نفسي في مثل هذا الموقف المحفوف بالمخاطر، وسواء أدت هذه الشهادات إلى ما هو أفضل أو إلى ما هو أسوأ، فإنها تشكل سابقة شرعية، ولكنها تظل مجهولة في المجتمع المسلم.

وغالباً ما ينظر المسلمون إلى الأمور بصورة مختلفة، ويتصرفون بصورة مختلفة ويتعبدون بالتأكيد بطرق مختلفة أكثر مما يفعل المجتمع الأمريكي الأوسع. والنتائج المباشرة لهذا الخلاف ظهور ألوان متنوعة من التعصُّب والخروقات للحقوق المدنية. فتبادر وسائل الإعلام المحلية إلى تغذية العداوات ضد الإسلام والمسلمين. ويتبع ذلك عادة تمييز في الوظائف، وخرق للحقوق المدنية الأخرى. ومن أبرز منظمات المسلمين التي تتابع عمليات التمييز العنيفة وغير العنيفة ضد المسلمين هي مجلس العلاقات الإسلامية الأمريكية - Council on American Islamic Relations (CAIR). وبفضل جهودها، لم تعد حوادث التمييز الوظيفي والعامة معزولة بل أصبحت تجد استجابة على صعيد الأمة. وإذا ما دخل المسلمون ميدان السياسة والقانون وأصبحوا قادرين على موازنة فهم الإسلام بالقانون الأمريكي، فإن المرء يؤمل بانحسار حوادث التمييز انحساراً كبيراً.

فضلاً عن أن النضال من أجل الحقوق بين أكثر خصوم أمريكا خصوبة وشهرة من المتهمين – المودعين في السجون – مازال مصدراً للكثير من نظام السوابق الذي يحدد الدين. فالسجناء المسلمون، مثلاً، يقيمون دعاوى للحصول على حق تغيير أسمائهم إلى أسماء عربية، وحق دراسة الإسلام، وحق ممارسة الصيام في رمضان والاعتراف به كطقس إسلامي. وهنا يدخل العالم في دور الخبير الشاهد، ليقرر بعد أداء القسم ماهية الإسلام، وما ليس إسلاماً، ومن هو مسلم ومن هو غير مسلم.

عمر هذه الأسئلة لا يقل عن ألف وأربعمئة سنة في الدوائر الإسلامية، وأُجيب عليها عبر القرون إجابات متنوعة. إن ما تريده المحكمة، أو محامي المنطقة، أو مكتب الحاكم، على أية حال، هو جواب فوري محدّد يمكن أن يصمد أمام الاستئنافات و/ أو مزيد من المقاضاة (مور Moore ١٩٩١م، ١٣٦-٥٦).

يبدو أن عالم الإسلاميات الذي تلقى ثقافته في جامعة أمريكية سيعطي أوسع وجهة نظر ممكنة واضعاً في الحسبان جميع انحرافات التاريخ وشهادته للعلاقة الخالدة بين القوة والمعرفة وانعطافاتهما. يعرف علماء الإسلام ما يعنيه مصطلح ((فتوى)) ومن المؤهل لإصدار فتوى. ويعلمون كذلك أن طبقة ((العلماء)) قد تطرَّق إليها الفساد في كثير من الأحيان، وأن الفتاوى التي أصدروها كانت تعكس مصلحة للراعي. يسعى موظفو المحاكم في الولايات المتحدة، ومستشارو الإرشاد، والمحامون، والوسطاء إلى الحصول على معلومات يستطيعون استخدامها وتعليلها بموجب مفهوم القانون الأمريكي. فالعالم يغدو الوكيل الذي يعطي النصيحة الشرعية التي يؤمل المرء أن تكون مبنية على المعرفة الإسلامية، سواء أدرك ذلك أم لم يدركه.

تُعد تضمينات هذا الموقف بعيدة المنال على الفهم الذاتي للعالم الإسلامي. فالعلم بقضايا الشريعة مازال محصوراً قبل كل شيء بالرجال في العالم الإسلامي، فضلاً عن أن حظ الرجال المتراكم هو الموثوق في كل مرحلة بأكملها. وبغض النظر عن ذكورة علم الشريعة، فإن دراسة الشريعة الإسلامية تماثل دراسة القانون في أي مكان في العالم. ففي الولايات المتحدة، على أية حال، لا توجد بحوث استقصائية مستمرة في الشريعة الإسلامية، كما أن تاريخ الإسلام في هذا البلد مازال يافعاً. إن الافتقار للمعرفة بالشريعة الإسلامية في هذا البلد يعني أن كلمتي ((الإسلام)) و((المسلمين)) يمكن أن يكونا أي شيء يختاره المرء. لأن العديد من المجتمعات الإسلامية قد وصلت إلى هذا البلد بمظاهر ثقافية إسلامية مختلفة، وفهم متباين لما يعنيه أن يكون المرء مسلماً، فكل الادعاءات تعد صالحة ما لم يثبت عدم صلاحها. وعلماء المسلمين من كل مذهب من مذاهب الشريعة الإسلامية المتنوعة يغدون إلى الولايات المتحدة مع كل مجتمع عرقي لا يتكلمون الإنكليزية إلا قليلاً، ولا يعرفون من القانون الأمريكي والثقافة الأمريكية إلاّ النزر اليسير.

ينقسم مجتمع المسلمين في أمريكا بطرق عدة، يأتي الانقسام العرقي في مقدمتها. كما أن الانقسامات الداخلية في العالم الإسلامي تتبدى جلية في السياق الأمريكي على هيئة عنصرية، أو قومية بأشكالها المختلفة، على غرار أنماط التمييز الطبقي الأوربية والأمريكية، في غالب الأحيان. إن المجتمعات الأمريكية المسلمة تعزل نفسها ذاتياً رغم الادعاءات بالمساواة العرقية و((الأخوة)) الإسلامية (ماكلاود ١٩٩٥). ومع ذلك لا تقبل الأمور القانونية سوى الطبقة و((الأمريكانية)). والنتيجة هي أن المسلمَ أو المسلمة يكون مسلمٌ ما لم يكن ثرياً أو ذا حصافة دبلوماسية، وكلاهما يتجاوزان القانون. هنالك ممارسات تمييز ومظالم متزايدة فيما يتعلق بالأكثرية المسلمة، كما ذكرنا آنفاً (بما

في ذلك داخل المجتمع الإسلامي)، الأمر الذي يؤدي إلى مزيد من احتكاك المسلمين بالقانون الأمريكي، حيث يتوخى أصحاب دوائره - كما أعلم - الوضوح والعدالة في الفهم. وغالباً ما تقودهم هذه المحاولات إلى البحث عن العلماء الأكاديميين في الإسلام. ويمكن أن يكون هؤلاء العلماء مسلمين أو غير مسلمين، ذكوراً أو إناثاً، موضوعيين أو غير موضوعيين. ومهما كانوا فإنهم يعبرون عن آراء تسجَّل كحقائق. وربما يتساءل المرء، لماذا لا يستشير العلماء المجتمعات وقادتها؟ ويأتي أحد الأجوبة أن أولئك الذين تلقوا ثقافة شرعية إسلامية ضمن المجتمعات الإسلامية يرفضون مثل هذه الاستشارات. ويأتي جواب آخر هو أن ذلك لم يحصل أبداً. إذ يتبع المسلمون، حتى الذين هم ضمن قطاعاتهم العرقية، ((ما هو قائم)) عادة. وعندما يُواجَهون بلعبة جديدة ولاعبين مختلفين، لا يكون لديهم دراسة منطقية متوافرة لاستراتيجية جديدة، وبالتالي يتجه الأمر إلى ألا يكون هناك استراتيجية أدباً. وتستمر اللعبة، على أية حال، وتضيف نتائجها بالتأكيد شيئاً إلى حوليات الشريعة الإسلامية.

إن وضعي، بوصفي إسلامية ناشئة ومسلمة أمريكية أفريقية، في الأكاديمية ضعيف وغامض، في حين أنه في المجتمع الإسلامي غير مرئي عادة. إذ مازالت الدراسات الإسلامية جديدة نسبياً. فمازالت دراسة الإسلام فئة فرعية في أقسام اللغة العربية، ودراسات الشرق الأدنى، ودراسات الشرق الأوسط، و/ أو تاريخ العرب في دراسات الاستشراق الجامعية. ونتيجة لذلك، لا يفهم المتخصصون في هذه الحقول وجهة نظر الإسلام العالمية، وبالتالي فإن منظورهم للدين غالباً ما يكون جامداً أو ضيّقاً. ومع ذلك، فإن صوتي يسمع بصورة متزايدة في الوثائق القانونية، والمقالات، والاستشارات في قضايا تشمل المسلمين وتصل إلى درجة المقاضاة باعتبار أنه لا يمنح حق إبداء الرأي في مدى شرعية أمرٍ ما في الإسلام إلاّ إلى إسلاميين غير مسلمين ومسلمين ذكور؛ فإن موقفي يغدو موضع جدل.

لقد طُلبَ إلي أن ألقي نظرة على عدد من المواقف بدءاً من تحديد من هو المسلم، إلى كيف تميّز الصوم من الأعياد الدينية الأخرى، إلى قضايا تتعلق بحقوق المرأة والزواج الإسلامي، وأن أعطي فيها رأياً إسلامياً. ولسوف أستكشف في هذا العرض المختصر قضايا تتعلق بالمرأة المسلمة وخصوصاً قضيتي الزواج والطلاق، بإيجاز.

تعد النسوة المسلمات الأمريكيات من أكثر النساء المسلمات حرية على وجه البسيطة، وذلك فيما يتعلق بإمكان مساهمتهن العامة في أي مجال من المجالات العامة التي يختزنها. فهناك تعليم عام إلزامي يتيح للمرأة الحصول على ثقافة أساسية. وإذا ما أرادت المرأة أن تعمل، وكان باستطاعتها العمل، فالوظائف متوافرة لها. وفيما يتعلق بالنساء المعتدى عليهم بالعنف؛ توجد ملاجئ مزوَّدة بمكونات التدريب على مهارات مختلفة. وتستطيع المرأة أن تقود سيارة وتعيش بمفردها وعلى حسابها الخاص دون انتقام الجوار. والقائمة طويلة. والنساء المسلمات معرَّضات، كذلك، لمجتمع يستطيع أي فرد فيه أن يفعل أي شيء بحرية، سواء كان ما يفعله خيراً أم شراً، ويؤكد أن ذلك حق من حقوقه.

لكن حرية النساء الفعلية الحية في أمريكا، تتطابق، مع ذلك، مع مستوى قبولهن بالنظام الأبوي التاريخي السائد في العالم الإسلامي. ونتيجة لذلك تجد النساء المسلمات أنفسهن في مواقف ذات أهمية شرعية ضمن نظام الشريعة الإسلامية، والنظام القانوني الأمريكي، معاً، ومع ذلك لا يعرفن كيف يفدن من الحقوق التي يمنحها أي من النظامين.

يُعد عقد الزواج في الإسلام إذا ما نُفّذَ بصورة مناسبة، وثيقة حماية وأمن. يُسَجَّل الزواج في بلدان إسلامية مختلفة وفق عادات خاصة وبصورة علنية تماماً. وعندما يهاجر المسلمون إلى الولايات المتحدة يحظى زواجهم بحماية المحاكم. وينظر إلى عقد الزواج على أنها اتفاقات زواجية أو ما قبل الزواجية.

يعد الزواج الإسلامي (الزواج بدون إجازة مدنية) زواج عرف في البلدان التي لديها قوانين وتقاليد غير مكتوبة؛ ويعترف قانون الأسرة في الولايات المتحدة، عادة، بالزواج القائم على قانون العرف والعادة. ولكن مازالت هناك بضعة ولايات تتطلب تسجيل عقد مدني لدى الدولة.

تستخدم قوانين العرف من قِبَل محاكم الولايات المتحدة في توطيد الأبوّة، وفي الميراث، ونفقة الزوجة المطلقة، والوصاية على الأطفال، وحقوق الملكية في النزاعات والمقاضاة. ويُعد الزواج الذي عُقِدَ في بلدان أخرى مقدساً جداً في حين أن الزواج الذي تم في الولايات المتحدة يتعرض للمخاطر إن لم يكن موثقاً بعقد مدني. غالباً ما يؤمن المسلمون الأمريكيون أن الزواج الوحيد المهم هو «الزواج الإسلامي»، ولكن غالباً ما يتم هذا الزواج بدون عقد، الأمر الذي يجعل نوايا طرفي الزواج موضع شك وتساؤل. وهذا أمر، ليس فقط غير شرعي، بل مدعاة للتهكم، بمنظور الشريعة الإسلامية لأنه لا يكون الزواج، من الناحية التقليدية، نافذاً بدون عقد زواج.

فضلاً عن أن الزواج الإسلامي لا يكون نافذاً إلا بعقد يحدد المهر. وبغض النظر عما يمكن أن يتضمنه عقد الزواج من أمور أخرى، فإن المهر يجب أن يحدد ويشهد على ذلك شهود. وينبغي أن يدفع المهر كاملاً، أو الجزء المتفق عليه من المهر، حتى وإن كان في بعض الحالات رمزياً، عند الزواج. أما باقي المهر، فيمكن تأجيله إن كان ذلك ضرورياً. ولكن يجب تحديد المتأخر من المهر ويشهد عليه شهود. هنالك عدة ظروف مُخفِّفَةٍ محتملة تضطر المرأة المسلمة الأمريكية إلى دراسة عقد الزواج بعناية فائقة؛ كأن تتزوج امرأة، مثلاً، ولديها أطفال من زيجات سابقة. وهذا يتطلب تحديد الرعاية والتربية التي ينبغي تقديمها في الزواج الجديد، بعناية. وفي حال وفاة أحد الزوجين فإن عقد الزواج (بالإضافة إلى الوصية) ينفذ حسب الترتيبات المتفق عليها. وعندما تكون

الزوجة طالبة، أو مهنية، أو مجرد ثرية، فلا بد أن يحتوي العقد شروطاً متفقاً عليها تتعلق بهذه القضايا.

فضلاً عن أن الزواج في الإسلام مرتبط بصراحة بقضية الميراث، الذي يُعد من الدعامات التقليدية للمجتمع الإسلامي. إذ لا يمكن تطبيق قوانين الإرث الإسلامية على ((غير المتزوجين)). وبرغم ما يقدمه القرآن الكريم من إرشاد وحماية للمرأة، فإن النساء المسلمات في أمريكا مازلن يخذلن أنفسهن في المشورات والمقاضاة لأنهن لا ينفذن التزاماتهن و/ أو يمارسن حقوقهن. فمازلن يتزوجن وينجبن أطفالاً بدون عقود زواج. إن النيّة بالمنظور الإسلامي لن تكون حسنة لأي مسلم أو مسلمة يتزوج بدون عقد. فإذا لم يكن هناك مهر لايكون هناك زواج وبالتالي لا يترتب على ذلك الحدث أية حقوق.

وعلى الرغم من أن قانون الأسرة في الولايات المتحدة يعترف بالزيجات الدينية بوصفها زيجات عُرف في كثير من الولايات، إلا أنه لا يعترف بالطلاق الديني في معظم الولايات. وهكذا، إذا لم يكن هناك زواج (مشروع حسب القانون الأمريكي) ثم حصل الحديث في طلاق ((إسلامي))، فإن على المرء أن يحصل على طلاق مدني إضافة إلى الطلاق الديني ليتم الطلاق حقاً وليترتب على ذلك الطلاق حقوق (مثل: الإعالة، ورعاية الأطفال، وحتى الحق في الزواج ثانية). إنني أشك أنه يوجد هناك بعض من النساء والرجال ممن يوصفون بالمضارّين[1] . فالمحامون والقضاة يلجؤون باستمرار إلى الأكاديميين طلباً للمشورة بشأن ما هو مشروع دينياً من أعمال وما يدور في الجماعات.

ومن الأمثلة المتكررة لجوء امرأة إلى المحكمة طلباً لإعالة طفل. فتطلب المحكمة أوراق الطلاق للتأكد مم اتفق عليه عند وقوع الطلاق. فيظهر أنه كان هناك حالة من الطلاق من زواج ((إسلامي)) غير صالح (نافذ). فكيف

---

(١) المضار: الرجل المتزوج امرأتين، أو المرأة المتزوجة رجلين في وقت واحد. (المترجم).

تقرر المحكمة؟ إذ لا يشعر معظم القضاة والمحامين بأن لديهم الحرية للتحدث بخصوصيات تفسير ديني فردي، لأنهم يتجاوزون بذلك حدودهم القانونية. ولسوء الحظ، يسفر ذلك أحياناً عن نتائج وخيمة بما في ذلك انتزاع الطفل من كلا الزوجين الراعيين. من الواضح أن الاتفاقات المشفوعة بالشهود، والملزمة بالتالي حسب القانون الأمريكي (والإسلامي) هي في صالح المرأة المسلمة العاقلة. إن عدم وجود عقد مكتوب يسفر عن أي شيء يمكن لقاضٍ نزيه أن يحكم به. يعتمد حق المرأة في نفقة الطلاق، ورعاية الطفل على دخل الأسرة مالم يكن هناك اتفاق مسبق يقرر غير ذلك.

من القضايا المتعلقة بالزواج والطلاق قضية تعدد الزوجات سواء في حالة الزواج التالي (حيث لا يكون الرجل قد حصل على طلاق حقيقي للزوجة الأولى) أو في حالة الزواج المتزامن. يسارع الرجال المسلمون إلى تعدد الزوجات وفي أذهانهم تأكيد القرآن حق الزواج بأربع (متناسين السياق التاريخي لذلك التأكيد وشروطه). ويضرب زعماء مجتمعات مختلفة أمثلة على زيجات أصابها اضطراب وفوضى بعد سنين من الوفاء والإخلاص. إذ غالباً ما تجد نسوة مسلمات أنفسهن في مأزق ديني: فمن يستطيع أن يعارض ما يسمح به الله؟ فقد وجد بعض النسوة المسلمات أنفسهن في المحكمة ليس لمتابعة اتهامات أزواجهن بزواج ثان، بل ولسخرية القدر، نتيجة اتهامات خداع، مثلهن في ذلك كمثل النساء الأمريكيات. لم تظهر بعد جميع النتائج الشرعية المحتملة المترتبة على تعدد الزوجات في السياق الإسلامي الأمريكي، ولكن لابد وأن تجد طريقها إلى المحاكم كلما لجأ إليها المزيد من النسوة المطالبات بنفقة الطلاق أو نفقة الأطفال. ويبدو لي جلياً أن الافتقار إلى السجلات التي تبين «من تزوج من، ومتى، وأين تم الزواج»، إضافة إلى تنقل الأفراد والأسر من مكان إلى

مكان بصورة مستمرة، سوف يسفر حتماً عن زواج الأخ بأخته في المستقبل القريب.

كما يواجه المسلمون الأمريكيون إشكالات محتملة وهم يسعون لتزويج أولادهم أو بناتهم دون السن القانوني، وعندما يتعاملون مع الشباب المسلم الذين يؤكدون حقوقهم في اختيار أقرانهم واتباع حقوقهم القانونية بموجب القانون الأمريكي فكثير من الأسر المسلمة تخشى ((انحلال)) المجتمع الأمريكي و((إباحيته)). ومع ذلك، برغم الجهود المتزايدة التي تبذلها التجمعات الإسلامية المتنامية، وبرغم الأحداث الاجتماعية، فإن أبناء المسلمين يتربون في مجتمع أمريكي ويتشرّبون الثقافة الأمريكية. فيحدث ((هروب)) من ظروف الأسرة ((الاضطهادية)) الأمر الذي يستدعي تدخل هيئات اجتماعية ومحاكم. وقد وقعت حادثة موت، في قتال واحد على الأقل من هذه المشكلات، على يد والد غاضب ((مُسَّ شرفه)) بسبب سلوك ابنته.

ومن الأمور الأخرى الهامة والتي تستدعي تداولاً قانونياً متروياً تربية الأطفال التي تختلف في الثقافة الإسلامية اختلافاً كبيراً عنها في الثقافة الأمريكية. فالحب وحماية الأطفال هو المبدأ السائد في المجتمع المسلم. إن التأديب الجسدي مسموح في بعض الثقافات، ولكنه يعد بالمقاييس الأمريكية العامة تعسف (كالصفع على الكفل بالحزام أو الحذاء، أو غير ذلك). وإذا ما شاهد مثل هذا الفعل غير المسلمين فإن ذلك يؤدي إلى تدخل الخدمات الاجتماعية. كما أن هناك أوضاعاً يسمح فيها بمعايير من الحب لدى بعض الثقافات الإسلامية لا تلقى استحساناً في السياق الأمريكي. وأعرف حالة أبدى فيها أبٌ حبه لابنته علناً (وهو أمر مقبول في ثقافته المحافظة) فاتهم بالتعسف الجنسي. لقد كلف تدخل المحاكم المختلفة، الأسرية والجنائية كليهما، هذه

الأسرة كل ما تملك حتى غدت أسرة معوزة. حتى ولو استطاعت الأسرة استرداد أطفالها فإنها ستكون في وضع بائس عاجزة عن رعايتهم.

تعد التعسف الزوجي وما يتعلق بها من تسامح عام بين المسلمين - القائمة على سوء تفسير إحدى آيات القرآن الكريم - سبباً للقلق. فالنساء المهاجرات اللائي نشاء معاملتهن ينزعن إلى اعتبار هذا التعسف أمراً طبيعياً من أمور الحياة، ويخضعن إلى التعسف وخصوصاً التعسف اللفظي والعاطفي، دون شكوى. أما بناتهن فهن أكثر يقظة واحتراساً من أن يتحول التعسف اللفظي إلى تعسف جسدي، ويؤكدن أن التهديد باللجوء إلى الشرطة يعد جهداً للتخفيف من غلواء سلوك آبائهن. وأصبحت المؤتمرات على المستوى القومي تعقد مزيداً من الجلسات حول مشاكل الأسرة وإجراء مناقشات بشأن المعاملات المعتسفة: ماهيتها، وما هي الحلول الممكنة للنزاعات، وما هي الخيارات البديلة عندما لا يتيسَّر الحل. وقد اضطرت المعاملة المتعسفة بعض النسوة، في بعض الحالات، إلى البحث عن خدمات ملاجئ النساء اللواتي خبرن التعسف. وفي بعض هذه الملاجئ نشأ هَمٌّ آخر فيما يتعلق بالمسلمات؛ إذ يُشَجَّعن، أحياناً، على التحول إلى المسيحية، بذريعة أن الإسلام يجيز عقوبة الضرب للمرأة.

وبوصفي مفكّرة طموحة، وفعّالة اجتماعياً، أجد نفسي، في كثير من الأحيان، مغمورة بفداحة بعض هذه القضايا، وبالحاجة إلى إيجاد ثقافة إسلامية أمريكية تجمع بين القديم والحديث. لا يُنظَر، حسب خبرتي، إلى العالمات المتخصصات بأي شأن من الشؤون الإسلامية، نظرة استحسان في المجتمعات الإسلامية، أو أنه يتم تجاهلهن ببساطة، كما أنه يتم تجاهل ما يمكن أن تسهم فيه هؤلاء العالمات في التفكير بشأن هذه المجتمعات الإسلامية الجديدة. ومع ذلك يجدن أنفسهن مطالبات من قبل المجتمع غير المسلم بتوضيح ما يجري على الصعيد المحلي والذاتي. يضع هذا الموقف العالمات اللائي لا يُنظر إليهن على

أنهن عالمات عموماً – كما ينظر إلى المسلمات عامة في مجتمعاتهن – في مـأزق. إذ عليهن أن يكنَّ حريصات فيما يبدين من ملاحظات وتأكيدات. ولا يستطعن ضمان الأمن والسلامة جرَّاء انتمائهن لمجتمع إسـلامي واحـد لأن ذلـك يقلـل، بصورة آلية، من منظورهن وقدرتهن على «رؤية» المجتمع الأوسع. ومع ذلـك، تتطلب معرفة المجتمعات الإسلامية ومراقبتها، مستوى أدنى من القبول كزائـر. ومن السخرية أنه من الصعب جـداً على العضـو المقيـم في هـذه التجمعـات أن يتخذ هذه الوضعية. إذ يمكن للمسلمين، كأي مجتمع ديني، أن يناصبوا مجتمعهـم العداء إذا ما شكوا بوجود تحد نقدي أو أيديولوجي. وينبغي أن تكون العالمـات المسلمات متوازنات في إجابـاتهن على الأسئلة المطروحـة عليهـن وأن يُحسِـن توقيت تلك الإجابـات لأنهـن يعلمـن أن إجابـاتهن يمكـن أن تسـفر عـن خطـر وتحامل من الداخل ومن الخارج.

كما أن العالم المسلم يدرك أن للمجتمع الحق في حمايته رغم أنه قـد لا يعلـم ما قاله العالم بشأنه. وهكذا، فإن العـالم المسـلم، وخصوصـاً إذا كـانت عالمـة، ينحصر بين مَطالبها العلميـة والمطالبـات المتزايدة بـرأي «خـبرة إسـلامي» مـن جهة، وبين مساهمتها في دينامية النمو والتغير الجاريين في المجتمعات الإسـلامية الأمريكية، مـن جهـة أخـرى، أثنـاء قيـام المجتمعـات الإسـلامية بصياغـة هويـة إسلامية على خلفية تجربتهم وثقـافتهم الأمريكيتـين. ومـازال هنـاك الكثـير مـن العمل أمامنا.

* * *

القسم الثالث

الأدب / الروحية

ويتضمن:

- الفصل السابع: حبك الحكايات، فصاحة النساء في صدر الإسلام.

مهجة قحف

- الفصل الثامن: قراءة الآيات، كشف الحقيقة وتحوُّل السلطة .

ربيعة تيرّي هاريس

الفصل السابع

حبك الحكايات

فصاحة النساء في صدر الإسلام

مهجة قحف

MOHJA KAHF

مدخل: نُدبةُ نُسيبة

فصاحة النساء منتشرة في أدب صدر الإسلام

لقد نُسِجَت كلمات النساء في مدى نصوص صدر الإسلام بأكملها. إن ظروف النساء في بيئتهن الثقافية، وفي البيئة الثقافية للرجال الذين نُقلت كلمات النساء من خلال كتاباتهم، جعلت حضور النساء الاستطرادي في هذه المادة غامضاً. فكيف يمكن استرجاع هذا الميراث؟

كانت أم عمارة، نسيبة بنت كعب النجارية (المازنية)[1] تروي عن النبي محمد، عليه سلام الله وبركاته، وقامت بأمور خارقة بالنسبة للرجال، وبلا شك

(١) لم أجد في المصادر كنية ((النجرية / النجارية)) بل كنية ((المازنية)).

أكثر روعة بالنسبة للنساء: فقدت يدها في القتال، مثلاً، وبايعت النبي في العقبة مع اثنين وستين رجلاً وامرأة أخرى. ومن أشهر مآثرها دفاعها عن النبي عندما بدأ المسلمون يتراجعون في معركة أُحد. يستشهد ابن حجر (المتوفى عام ٤٤٩/ ٨٥٢) بالواقدي أحد أقدم المرجعيات[١] الوصف التالي: قالت أم سعيد بنت سعد بن الربيع: زرتها وقالت: ((حديثيني (وفي رواية أخرى ((أخبريني))) يا عمتاه عن ما جرى في يوم أُحد)). ثم قالت: ((خرجت يوم أحد ومعي قِرَبٌ مملوءة ماء، إلى أن وصلنا قرب الرسول، عليه سلام الله وبركاته، وهو في وسط أصحابه، وكان الوضع لصالح المسلمين والنصر لهم. وبعدئذ، عندما أخذ المسلمون يتراجعون شققت طريقي إلى رسول الله، وبدأت القتال، أصد الأعداء بالسيف وأرميهم بالسهم حتى أنهكتني الجروح)). ثم رأيت نُدبةً على كتفها ذات تجويف عميق، فقلت لها: من الذي ضربك بهذا المكان؟)) فقالت: ((ابن قمأة)) (ابن حجر ٤: ٤٧٩)[٢].

أضاف ابن حجر أن عمر بن الخطاب (المتوفى ٢٤/٦٤٤) روى عن النبي ﷺ قوله: ((لم ألتفت يميناً أو يساراً في يوم أُحد حتى رأيتها تقاتل في مكاني)). وهذا يضيف مستوى آخر إلى النسيج المتعدد للرواية التي تشكل حكاية نُدبة نُسيبة. تُعد صورة نسيبة لدى النبي ﷺ واحدة من تلك الصور التي تتضاعف فيها شخصية المرأة وتملأ الآفاق بدوّامة من النشاط تماماً كما يملأ وصف نشاط نسيبة صفحة من التواريخ.

لقد ورثنا صفحة ممسوحة من كلام النساء في صدر الإسلام عوضاً عن وجودها المتعدد الصور. وتبدأ استعادة كلامهن مع حديث أم سعيد: ((عمتي،

---

(١) المصدر الذي استشهد به ((المغازي)) للواقدي (المتوفى ٢٠٧هـ/ ٢٢٢م). لدى إعطاء التاريخ الهجري والتاريخ الجورجي (الميلادي) من الآن فصاعداً، يوضع التاريخ الهجري أولاً ثم الميلادي ويُحذف الرمزان (هـ) و(م).

(٢) لقد أوردها تحت بندين أحدهما تحت اسم ((نُسَيْبَة)) والآخر تحت اسم ((أم عمارة)) وما اقتبسناه مأخوذ من بند ((أم عمارة)). ربما يكون اسمها نَسيبَة. وربما يكون اسم أم سعيد هو ((أم سَعْد)).

أخبريني وضعك)). لم تكن أم سعيد تسعى لجمع الأخبار، فحسب (فالمعلومات المتعلقة بالمعركة متوافرة في مصادر أخرى) بل كانت مفتونة بالطريقة التي جعلت ندبة نسيبة علامة غامضة تحل لغز أم سعيد وتحولها إلى قارئة. فأفعال تقصيها: حديثيني، وأخبريني تعد ذات دلالة غنية في أدب صدر الإسلام[1]. ((حديثيني/ أخبريني)) يصفان صورة الباحثين في التاريخ الأدبي للنساء في صدر الإسلام: فأصبحنا كلنا أم سعيد.

يتضمن جمع الأوراق المبعثرة قدراً كبيراً من المخطوطات اليدوية. لقد أُنجز مثل هذا الجمع إلى حد ما، ولم يعط أدب النساء قوة ثابتة في مقدمة الذاكرة الثقافية باستثناء أو استثناءين. ومن أجل توسيع الآثار الأدبية، لابد للعمل النظري من أن يتغلب على نزعة معاملة هذه النصوص كمسألة فضول بدلاً من معاملتها كتأليف لإسهامات في الخطاب الأدبي. والخطوة الأولى هي الخروج من التعريف الضيق للأدب وتوسيع مجالنا ليشمل كل التآليف التي تعد فصاحة بيانية (بلاغة). وتوجهاً نحو تنظير إسهامات النساء الاستطرادية في البلاغة في صدر الإسلام، أقترح فكرة ((مجادِلة)) تلك التي تُفنِّد، أو ((محاوِرة)). إن هذه البنية النظرية توقف الميل إلى اعتبار تآليف النسوة البليغة عرضية، وتهدئ الرياح العاتية التي تمزق أحاديث النسوة إلى شظايا منعزلة بعضها عن بعض مثل ((زوجة فلان، وزوجة فلان قالت))، و((أم المحارب الفلاني صاحت قائلة))، وأجابت ((امرأة من بني حنيفة)). تعد فكرة ((مجادلة)) طريقة بدائية لإضفاء مفهوم على تآليف النسوة المتناثرة في المادة النَّصيَّة المسهبة في صدر الإسلام، على التآليف التي تقف على حدود (الأجناس) الأدبية المعترف بها.

---

(١) ((حَدَّث)) لها علاقة بـ ((حديث))، أو ((كلام))، أو ((تقرير)) وغدت وحدة من علم التأريخ الإسلامي. و((أخبريني)) مشتقة من ((خبر))، أو ((نبأ))، أو ((تقرير)) الأمر الذي يعني ((إرشاد))، أو ((معلومات)). (خالدي ١٩٩٤، ١٨)

تبدأ فترة صدر الإسلام بهجرة النبي محمد ﷺ عام ٦٢٢م، وتنتهي بآخر خليفة راشد بعد أربعين سنة. ويشمل ((أدب صدر الإسلام)) كما يُعَلَّم في البلدان العربية تقليدياً، إلى جانب القرآن والحديث؛ وخطب النبي، والخلفاء الراشدين وحفنة من رجال آخرين؛ وشعر حسان بن ثابت، وكعب بن مالك، والنابغة الجعدي، وغيرهم مع اشتمال شعر الخنساء كامرأة وحيدة[١]. وبما أن المعلومات المتعلقة بهذه الفترة تصل العلماء من خلال سجلات مكتوبة في أوقات لاحقة، فإن البحث في هذه الحقبة يجب أن يخاطب مسألة المصداقية. فهل نحن نقرأ كلمات النساء بذاتها دون تدخل منذ صدر الإسلام أم نقرأ مبتكرات الرجال الذين كتبوا هذه الآثار بعد عدة أجيال توجد فيها تلك الكلمات؟ تفترض دراسات عربية عديدة الاحتمال الأول (غريب ١٩٤٨؛ غريب ١٩٨٥؛ معبادي/ معبدي ١٩٨٣)، ويفترض الكثير من العلم المبني على أسس غربية الاحتمال الآخر؛ علماً بأن أياً من الموقفين غير مقنع. جعلت سبيلبيرغ (Denise Spellberg) النقل أمَّ الإشكاليات في دراستها لأكثر النساء ذكراً ((عائشة)) (المتوفاة ٥٠/٦٧٠)[٢]. لا تجد هذه الدراسة أية آثار لذاتية عائشة وكأن آثارها المبعثرة قد خيطت معاً بصورة كلية من قِبَل شارحيها السنيين والشيعيين. لماذا يُعَدُّ دور عائشة في إعادة سرد حياة النبي وحكاية صدر الإسلام مسألة ((محافظة)) فنية على التراث خالية من الإبداع، في حين أن دور الرجال في القرن الثالث الهجري/ التاسع الميلادي الذين ينقلون كلام عائشة هو الأمر الوحيد المهم (سبيلبيرغ ١٩٩٤، ٥٣-٥٤)؟ يدين مثل هذا الموقف بالكثير إلى ما يقوله جوزيف شاخت (Joseph Schacht) من أن أدب الحديث يعتمد كلياً على النقل الشفوي حتى أواخر العهد الأموي وهو نتاج القرن الثالث/ التاسع

(١) من أجل الاطلاع على مثال حديث للآثار التقليدية، انظر حسن ١٩٩٢.

(٢) عائشة بنت أبي بكر زوجة النبي ﷺ وراوية هامة للحديث ومرجعية دينية بحد ذاتها في التراث السني.

(١٩٥٣)[١] . يعارض هذا القول حديثاً طريف خـالدي (Tarif Khalidi) الـذي يؤكد أن ((المواد المكتوبة كانت موجودة جنباً إلى جنب مع النقل الشـفوي منـذ البداية)) (١٩٩٤، ٢٧)[٢] . يقول خالدي أنه ((إذا ما عُدّلت مواد القـرن الأول هذه في العصور المتأخرة بطريقة التواتر، فإن كـل مـا يمكـن قولـه هـو أنـه كـان تعديلاً صيئاً. إن حالة التشظي والتناقض التي غالباً ما وجدت بها هذه المواد ربما تكون خير برهان على أنها نُقلت بتعديـل عشـوائي ملحـوظ عمومـاً، كـالنمط والكمية التي يتوقعها المرء في تراث مماثل منقول بصيغة مكتوبـة وصيغـة شـفوية معاً. وبعد أن أتيح لنا مثل هذا التعديل (فيما يتعلـق بالإشـكالات العديـدة التـي أثيرت فيه) مازال لدينا كم هائل من المواد يتزايد باسـتمرار ويحتـاج إلى فحـص مجهد (خالدي ١٩٩٤، ٢٧-٢٨).

تُعد مناظرة خالدي مفيدة بالنسبة لنقل أدب النساء لأننا نعالج المواد الأصلية ذاتها. إذ إن أدب النساء أكثر تشظياً وعشوائية. توجد سـمةُ النَّقَلـة في طريقـين ((يمكـن تمييزهـا عمومـاً)) الأولى هـي نزعـة توفيـق خطـاب صـدر الإسـلام مـع افتراضات الشرعية السياسية السائدة زمن إعداد الكتب. أما السمة الثانيـة فهـي تعتيم الطرق التي ساهمت بها نسـاء صـدر الإسـلام بسـلوك يختلـف عمـا يـراه المؤلفون في عصـور متـأخرة وكأنـه شـيء لا يُصـدَّق، أو غـير مقبـول في صـدر الإسلام، حسب رأيهـم. بعـد هـذه المقولـة؛ ليـس مـن المعقـول إنكـار الحضـور النسوي المتبعثر في صدر الإسلام كلياً. تشير المؤرخة ليلى أحمد (Leila Ahmad) إلى أن النساء كن ((مسـاهمات مهمـات للنصـوص الإسـلامية الشـفهية، والتـي

(١) انظر كذلك، كرون وكوك (Crone and Cock) ١٩٧٧؛ وهوتنغ (Hawting) ١٩٨٦، ١١-١٨.

(٢) انظر كذلك،إسماعيل (Ismacil) ولا يوجـد تـاريخ ١٣-٢٩. خـالدي (١٩٩٤، ١٩-٢٠) يصـف التطـور الـذي حصـل مـن صحـائف مـن رقـع منفصلـة في مطلـع القـرن الأول الهجـري إلى الكتـب المتخصصة في مطلع القرن الثاني للهجرة. إن انفجار الكتب الذي أنتج معظم المراجع الموجودة حـول فترة صدر الإسلام قد حدث في القرنين الثالث والرابع للهجرة. إضافة إلى مناقشة خالدي وإسـماعيل انظر فرّوخ (Farrukh) ١٩٨٤، ١: ٣٨.

صاغها الرجال أخيراً كتابياً، وأصبحت جزءاً من التاريخ الإسلامي الرسمي، ومن الأدب الذي وَطَّد الممارسات المعيارية للمجتمع الإسلامي)). وتتابع القول إن هذا ((يعني أن الأدب في العهود الأولى تضَمَّنَ على الأقل بعض المواد التي تعبر عن آراء النساء بصورة مباشرة)) (١٩٩٢-٤٧). تمثل النصوص الموجودة مواجهة بين المحررين من الرجال في القرن الثامن لغاية القرن الخامس عشر للميلاد، والمؤلفات من نساء صدر الإسلام.

فأي النصوص هي مصادر تآليف النساء؟ يحتاج كل نص عربي نُقِل عن تآليف النساء في صدر الإسلام إلى تمحيص. وتشمل هذه النظرة الماسحة المواد التاريخية - الدينية والنصوص التي تعد، تقليدياً، أدبية. لقد درست إسهامات النساء إلى (genes) الثري من الأدب العربي وهو ((الشعر))، إلى حد ما منذ العهود الكلاسية[1] . (وهذا يقول شيئاً مشجعاً بشأن الرجال الذين جمعوا شعر النساء والمجتمعات التي ألفوا الشعر بشأنها). يتابع الفكر الحديث (كفكر سالم التنير ١٩٨٨) بجمع شعر النساء من أعلام الأدب الكلاسي مثل ((الأغاني)) و((العقد الفريد)) مبيناً أن هذه الأعمال الكلاسية تعد مصادر ليس فقط لما يقدمه الرجال عن النساء كما تقول فدوى مالطي - دوغلاس (Fadwa Malti - Douglas) (١٩٩١، ٢٩-٤٣)، بل لآثار تآليف النساء أيضاً. وهناك أيضاً دراسات حديثة لنساء معينات مثل الخنساء وليلى الأكحلية (وهما شاعرتان مخضرمتان)[2] . إن المواد التاريخية - الدينية، بما في ذلك ((الحديث))

(١) المرزباني (المتوفى ٣٨٤/ ٩٩٤) جمع شعراً في كتاب ((أشعار النساء)). السيوطي (المتوفى ٩١١/ ١٤٤٥) جمع شعر النساء في مقالة ((العصر الحديث)) في كتاب ((نزهة الجلساء في شعر النساء)) تاركاً الجاهلية وصدر الإسلام لأنه، كما يقول، يوجد كثير من شعر النساء في تلك العهود فلا يستطيع تغطيته. ويمكن العثور على عدد من قصائد لنساء في الدواوين الشعرية الكلاسيكية. فحماسة أبي تمام (المتوفى ٢٤١/ ٨٤٦)، وهي أول ديوان من هذا النمط، تحوي بعض القصائد لنساء. كما تحتوي مفضليات المفضّل الدابي (المتوفى ١٧٨/ ٧٩٤) قصيدة لامرأة غير معروفة من بني حنيفة.

(٢) للاطلاع على قصائد الخنساء المجموعة مع ملاحظات حولها، انظر خنساء (بلا تاريخ). وللاطلاع على شروح قصائدها، انظر الحوفي بلا تاريخ . وللاطلاع على دراسة نقدية مطولة كاملة لشعر الخنساء، بما في ذلك تأثيرها على الكاتبات العربيات في العصر الحديث، انظر الكوميدا (Al-Kawamila) ١٩٨٨.

وسيرة الرسول، والتواريخ، ومعاجم الأعلام، غنية بآثار النساء المبعثرة. نادراً ما كانت تآليف النساء في المجال التاريخي - الديني تدرس أدبياً[١] . اقترب ابن طيفور (Ibn tifur) (المتوفى ٢٨٠/٨٩٣) كثيراً من جمع هذه التآليف في مجموعات، فقد جمع نثراً وشعراً ومتنوعات في كتابه ((بلاغة النساء)). لقد تمت مقاربة الآثار الأدبية للنساء من زاويتين: الأولى بوصفه جزءاً عرضياً من دراسة الجنس، والثانية بوصفه جزءاً هامشياً من دراسة أدبية. وهناك عدد ضئيل ممن اتبع مقاربة ثالثة، لحسن الحظ، تجمع تحليلات أدبية وجنسية معاً (عبد الرحمن ١٩٥٨)[٢] .

بلاغة / فصاحة

لا بد لمن يشرع في تنظير تآليف النساء العربيات الأوائل المبعثرة من أن يدقق في معايير مصطلح ((أدب)). فالاسم ((أدب)) لم يكن مستخدماً من قبل العرب حتى العهد الأموي رغم أن الفعل ((أَدَّبَ)) بمعنى إضفاء التربية الأخلاقية على المرء، كان مستخدماً (حسين ١٩٩١، ١: ٢٤-٣٣). ويُعدُّ مصطلح ((بلاغة)) تصنيفاً تَولَّد من السياق العربي القديم، والذي يتيح تضمين نصوص تاريخية دينية وأدبية أيضاً. ومصطلح ((بلاغة)) بالعربية هو مرادف لمصطلح ((بيان))، أي فن التأليف والأسلوب الفصيحين. وأما جذر المصطلح فهو الفعل ((بَلَغَ)) أي ((وصل)) أو ((حصل))[٣] .

---

(١) عبد الحليم أبو شقة (Abu Ahaqqa) (١٩٩٠) جمع الحديث الذي روته نساء والحديث الذي تذكر فيه نساء أيضاً، الأمر الذي ييسّر البحث في هذا الاتجاه.

(٢) انظر كذلك عبد الرحمن (١٩٧٠). أحمد الحوفي (١٩٧٢) وهو يكتب عن صورة المرأة في أدب الجاهلية، كما يتوجه إلى ضياع أدب النساء. قام خالف (Khalif) ١٩٩١، بإجراء تحليل للموضوعات وللشكل، وللطبقات الاجتماعية فأنتج آراء عميقة التبصر بشعر النساء.

(٣) القاموس المحيط معجم الاستخدامات الكلاسية والقديمة التي جمعها فيروز أبادي (المتوفى ٨١٧/١٤١٥).

ومن معاني كلمة ((بَلَغَ)) بلوغ سن الرشد، والي سن الاكتمال الجنسي، والحصول على أكثرية قانونية، بلوغ سن الرجولة. أما الاسم ((بلاغة)) فيصف الإنشاء (التأليف) الذي تصل فيه الرسالة إلى متلقيها كاملة المعنى. ويمكن تطبيق مصطلح ((بلاغة)) على الأقوال الموجزة الجزلة التي تعد فصاحتها وظيفة لتلائم سياق الكلام ولتلائم جميع النُّصوص المنفردة بذاتها. وتخص صفة البلاغة الكلام المكتوب والمنطوق، والنثر والشعر، على حد سواء، ويعد مصطلح ((بلاغة)) مفهوماً فعَّالاً تفتتح به الدراسات الثقافية في صدر الإسلام في الوقت الذي تؤكد فيه معايير صارمة للنصوص المدروسة.

كانت مقدرة المرء على التعبير عن نفسه بصورة جميلة ومؤثرة قد رُسِّخت في العربية منذ عصر الجاهلية (مبارك ١٩٨١، ٢٣). يشير أحد اللغويين المحدثين إلى أن تقدير العرب للبلاغة منذ عصر الجاهلية ((يوضح سبب ترؤس طليقي اللسان والشعراء والخطباء الوفود بين العرب، وكانوا سفراءهم وممثليهم؛ وكانوا بين العرب مكوّني الأفكار وصانعي القرار)). ويضيف قائلاً إن حب الفصاحة كان منتشراً بين العامة، وكانت نساؤهم يشاركن في الفصاحة، وأطفالهم يسهمون فيها أيضاً)). (مبارك ١٩٨١، ٢٤).

هل ((البلاغة)) مفهوم له جنس؟ كيف يمكن للمعنى الإيثيمولوجي لكلمة ((بَلَغَ))، أي الوصول إلى الاكتمال الجنسي، أن ينطبق على احتمال بلاغة المرأة مع افتراض وضع المرأة المعقد في الجاهلية وفي صدر الإسلام؟ فإذا كانت ((البلاغة)) سبيلاً للسلطة والنفوذ، فتحت أية ظروف احتلت ((بلاغة)) المرأة حيزاً اجتماعياً لتتطور فيه؟

الثقافات مركّبات متغايرة تتعايش فيها المتناقضات. كانت ((البلاغة)) في الواقع مثالاً عاماً يتيح مشاركة النساء والرجال على حد سواء، مع كون ((الروعة الموضوعية)) لما يؤلف أو يُنشأ المقياس الوحيد. كانت النسوة، على أية

حال، مكبلات بالمُثُل الثقافية المتناقضة المتعلقة بطمس المرأة لذاتها، كما ورد في وصية أمامة بنت الحارث لابنتها يوم زفافها: ((... ثم إياك والفرح بين يديه إذا كان مكتئباً، والكآبة بين يديه إذا كان فرحاً... واعلمي أنك لا تحصلين على ما تريدين حتى تفضلي رضاه على رضاك ورغبته على رغبتك في ما تحبين وما تكرهين)). (معبدي ١٩٨٣، ١٧). في هذا الوضع الجاهلي الموجود أيضاً في المجتمعات الغربية، تعلم الأم ابنتها على الإذعان لهيمنة الذكر. إن مثالية صمت الأنثى تتعايش في حالة توتر مع مثالية التعبير. ومن السخرية أن ينوّه إلى نصيحة أُمامة على نطاق واسع (في أمكنة متنوعة: من العقد الفريد الكلاسيكي وحتى كتب النصوص المدرسة الحالية) [١] كمثال على ((البلاغة)).

غالباً ما كشفت اللغة التي قُيّمت فيها ((البلاغة)) عن تحيز للرجال: فأولئك الذين كانوا يُعَدُّون شعراء عظام (ومازالوا) يُسَمَّون أحياناً ((الشعراء الفحول)) رغم أن النساء يمكن أن توصف بهذا الوصف. أما الشعر المتسم بالرقة والمرونة فكان يعد ضعيفاً. وفيما يتعلق بالنثر، فكان مصطلح ((أساطير)) وهي كلمة ازدرائية، يطبق على حكايات النساء. فقد قال الخليفة معاوية (المتوفى ٦٠/ ٦٨٠) لأروى بنت الحارث ((دعي عنك أساطير النساء)): (ابن طيفور ١٩٨٧، ٤٢). لا يوجد عبارة مثيلة ((أساطير الرجال)) رغم وجود عبارة ((أساطير الأولين)) [٢] . أما النساء اللائي استطعن موازنة عجزهن الأنثوي مع عوامل أخرى - مثل الطبقة الاجتماعية العالية - فكنّ أكثر احتمالاً ليشملن بأولئك اللاتي حفظهن التاريخ (خليلات) البلاغة. كانت النسوة من جميع الطبقات ينحصرن بين شقي رحى القيم المتصارعة عندما يحاولن التعبير عن أنفسهن، في حين أن الرجال كانوا يحظون بتشجيع أقل غموضاً للتقدم نحو المنصة، ما خلا أولئك الأدنون.

---

(١) إن منهاج اللغة للصف العاشر لعام ١٩٩٦-١٩٩٧ في الإمارات العربية المتحدة، مثلاً، يحتوي على وصية أمامة.

(٢) انظر القرآن الكريم (٦: ٢٥، ٨: ٣١، ١٦: ٢٤، ٢٣: ٨٣، ٨٣: ١٣).

لم تكن صفة ((فحولة))، على أية حال هي المعيار الوحيد لتقييم الشعر؛ بل صفة ((الجزالة)) كانت مصطلحاً لا ينتمي إلى الجنس، تطبق أيضاً على الشعر. ويستطيع المرء القول بأن في كل طبقة ومجموعة اجتماعية، عبيداً كانوا أم أحراراً، ذكوراً أم إناثاً، حيزاً يستطيع أعضاؤها أن يؤلفوا أعمالاً بليغة ويعبروا عن أنفسهم، حتى الجاريات كانت لهن مملكة الغناء[1] .

وعلى الرغم من وجود أمثلة على الاستخفاف بقصص النساء، توجد أمثلة على استحسان لها. فمن الذين كانوا يصغون إلى قصص النساء النبي محمد ﷺ في حديثه عن الإحدى عشر امرأة (المنذري ١٩٧٧، ٢ ٤٤٢-٤٤)[2] . روت عائشة، المتمكنة بالتراث الشعبي الجاهلي، أن إحدى عشر امرأة جلسن وتعاهدن على ألا يكتمن من أخبار أزواجهن شيئاً. فقالت الأولى: ((زوجي لحم جمل غث على رأس جبل وعر، لا سهل فَيُرتقى، ولا سمين فيُنْتَقل)). ووصفت كل امرأة زوجها بسجع بليغ. وقالت الحادية عشر كلاماً مفعماً بالحنين عن زوجها الفذ ((أبي زرع)). وعلى الرغم من أنها تزوجت ثانية بعد أن تركها الرجل العزيز عليها إلى امرأة أخرى ناهدة ككوزي رمان، فإنه سيظل دائماً زوجها المفضل. تقول عائشة أن النبي، بعد سماع هذا السرد الجاهلي غير المحتشم، قال لها: ((أنا بالنسبة إليك ما كان أبو زرع لأم زرع)). وتقوم هنا عائشة براوية وناقلة، في حين يرد النبي بتودد على ((شهرزدتها)) كالرد على شخصيات الحكاية ضمن الحكاية.

وهكذا ازدهر تراث الفصاحة النسوية ذي الجذور الثقافية الجاهلية، في صدر الإسلام في سياق تشكل بفعل التوتر بين الاعتراف بخطاب النساء وتهميشه. من الأسباب التي استخدم من أجلها الأدب الكلاسي مصطلح ((بلاغة النساء)) هو

---

(١) للاطلاع على دراسة نقدية مطولة كاملة لربط الشعر بالأغنية في مكة المكرمة والمدينة المنورة، انظر ((ضيف ١٩٩٢)).

(٢) ورد الحديث في مجموعة أحاديث مسلم في كتاب فضائل الصحابة تحت مادة ((فضائل عائشة)).

الندرة ((المفترضة)) لمثل هـذا الأمـر (مبـارك ١٩٩٦). إذ ليـس هنـاك تعـرف بـ ((بلاغة الرجال)). فهل، في استعادة هذه الفئة من بلاغة النساء، يعيد المرء فصـل النساء في التراث الأدبي، أو أنه يطرح طريقة لإعادة إدخـال النصوص النسـائية إلى المسار العام؟ إن المرء ليفعل الأمرين معاً.

المجادلة / المحاورة

إن مفهـوم ((المجادلـة)) يسـاعد المـرء علـى جمـع فصاحـات النسـاء المجـزّأة والمبعثرة في المصادر النّصّية. إذ يحتاج المرء لإضافة ((المجادلة)) كأسلوب للدخول إلى تاريخ الأدب لأن هذه التآليف ليست شعراً تماماً، ولا خطبـاً، ولا حكايـات شعبية، ومع ذلك فهي غنية بالمـادة التـي يمكـن أن تُعـدَّ أمثـالاً وأقـوالاً مـأثورة. وتتسم هذه التآليف ((بصفة الحوارية)) كما ورد في عمل حول كتابـات النسـوة الأمريكيات مـن أصـل أفريقـي (هندرسـون ١٩٩٤، ٢٥٨). تقـوم المجادلـة أو المحاورة بمقاطعة المرأة الأخرى التي تتكلم، وتعترف بما تقول بآن واحـد. وهـي داخل الحديث الذي ينجم عن هذه المواجهة بين نفسها والأخريـات، وخارجـه في الوقت نفسه، وهي تروي حكاية، وترويها الحكاية، معاً.

•جاء نموذج ((المجادلة)) من مادة ((الحديث)) المتعلق بسـورة ((المجادِلـة)) أو ((المجادَلة)) في القرآن الكريم. إذ تبدأ السورة بقوله تعـالى[1] : ﴿قَـدْ سَـمِعَ اللّـهُ قَوْلَ الَّتِي تُجادِلُكَ فِي زَوْجِها وَتَشْتَكِي إِلَى اللّهِ وَاللّهُ يَسْمَعُ تَحاوُرَكُمـا إِنَّ اللّـهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ ، الَّذِينَ يُظاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسائِهِمْ ما هُنَّ أُمَّهاتِهِمْ إِنْ أُمَّهـاتُهُمْ إِلاّ اللاّئِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَـراً مِـنَ الْقَـوْلِ وَزُوراً وَإِنَّ اللّـهَ لَعَفُـوٌّ غَفُـورٌ﴾ [المجادلة: ٥٨/١-٢]. وتصف الآيات القليلة التالية العقوبات التي تنزل بمن يلجأ إلى الظهار. والظهار عادة جاهلية يقول بموجبها الزوج لزوجتـه: ((إنـك أنـت علـيَّ

(١) الترجمة للانجليزية هي تعديل المؤلفة لما كتبه علي، ١٩٩٤.

كظهر أمي)) وبالتالي يحرر الزوج نفسه من واجباته الجنسية نحوها تاركاً إياها معلقة، فلا هي متزوجة ولا هي مطلقة. وتخاطب بقية السورة تحديات مواجهة المجتمع المتشكل حديثاً في المدينة لدى رؤية المجتمع الجديد القائم على القيم الإسلامية، حتى إنها تضع قواعد الافساح في المجالس من أجل تحقيق تماسك المجموعات الاجتماعية الجديدة: ﴿يا أَيُّها الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قِيلَ لَكُمْ تَفَسَّحُوا فِي الْمَجالِسِ فَافْسَحُوا يَفْسَحِ اللَّهُ لَكُمْ...﴾ [المجادلة: ٥٨/١١].

إن مادة الحديث فيما وراء هذه الآيات توضح، كما قال ابن سعد (المتوفى ٢٣٠/ ٨٤٥) وغيره[1]، أن خولة بنة ثعلبة زّوّجت إلى ابن عمها أوس ابن صامت ذي النزعات الغريبة. إذ غضب ذات يوم وقال لزوجته كلمة ((ظهار))، فأوقعت هذه الكلمة أوس وخولة في حالة بائسة، فكلاهما لا يرغبان في وضع حد لزواجهما، ومع ذلك لم يكن بالإمكان الرجوع عن الظهار في الجاهلية. فسارعت خولة إلى النبي الذي كان في بيت عائشة. فيرى النبي ألا مفر من الطلاق. فتحتج خولة قائلة:

((يارسول الله؛ هذا أوس الذي تعرف. إنه أب ابني وابن عمي وأحب الناس إلي. أنت تعلم جيداً أنه مصاب بنوبات خَرَف وفقدان لملكاته، وبقوة خائرة ولسان ذرف. والشخص الذي يتوجب عليه أن ينظر في أمري إن وجد سبيلاً لعونه هو أنا. والشخص الذي يتوجب عليه أن ينظر في أمره إن وجد سبيلاً لعونه هو، هو. قال كلمة. والذي أنزل عليك الكتاب أنه لم يقصد بها الطلاق. بل قال: ((أنتِ علي كظهر أمي)). (ابن سعد ١٩٥٧، ٨: ٤٧٨-٨٠).

---

(١) وردت روايات أخرى عن هذه الحادثة في العسقلاني ١٩٠٩، وابن عبد البر ١٩٦٩ (المتوفى ٥٦٣/ ١٠٧٠، وابن الأثير (لا يوجد تاريخ) (المتوفى ٦٣٠/١٢٣٢)، ولكن ابن سعد (١٩٥٧) هو أقدم المصادر. هناك خلاف وفوضى بشأن اسمها (مثلاً: خولة أم خُويلة، بنت ثعلبة وكنة صامت أم بنت صامت) هي من الروايات التي وردت بشأن اسمها.

وفي روايـــة أخـرى تضيـف قائلـة: ((إنـه لا يملـك شيئاً وليـس لـه معيـل سواي))[١] .

ولكن النبي مازال لا يرى حلاً آخر. وأصرت خولة على مناقشة المسألة مـع النبي. وأخيراً تقول: ((ياربي الحبيب، أشكو إليك قسوة حالتي وصعوبة الفراق؛ ياربي الحبيب، أوح بلسان نبيك مـا يريحنـا)). (ابـن سـعد ١٩٥٧، ٨: ٣٧٩). ورد في رواية ابن سعد قول عائشة عن هذه النقطة، ((فبكيت حقاً، وبكـى مـن كان معنا من آل النبي رحمة بها وعطفاً عليهـا)). وتـروي عائشـة بقيـة الحكايـة كيف أن الوحي نزل على النبي، وخولة تنتظـره بفـارغ الصـبر، وعـاد بالآيـات الآنفة الذكر. فانفرجت خولة، وقفزت فرحاً[٢] . ثم أخذت تقـاوم كـل عقوبـة تفرضها الآيات على مرتكب ذنب الظهار ((بأسباب مقنعة لتعفـي منهـا أوس)): إنه ضعيف فلا يستطيع صوم شهرين، وفقير مدقع فلا يستطيع إطعام ستين فقيراً ثمراً. فيقدم لها الرسول، في النهاية، منحـة نصـف الثمـر الـلازم، وتقـدم خولـة النصف الآخر، فأخرجا هذا الرجل الآسف من الشّرَك الذي وقع فيه. وذُكِر أن أوس قال: ((لولا خولة لهلكت)). وردت الحكاية بأكملها في رواية ابن عبد البر ضمن حكاية تروي كيف أن الخليفة عمر يلتقي امرأة عجـوزاً خـارج المسـجد، فتقول:

((رويدك يا عمر، عهدي بك وأنت تسمى عميراً في سـوق عكـاظ تصـارع الفتيان، ونهش على غنمك بعصاك؛ فلم تذهب الأيام حتى سُمّيت عمر، ثم لـم تذهب الأيام حتى سُميت أمير المؤمنين، فاتق الله في الرعية واعلم أنه من خـاف الموت خشي الغوث، ومن خشي الآخرة التف الناسُ حولـه)). (ابـن عبـد الـبر

---

(١) للمقارنة بين الروايات، انظر: ((عمر رضا كحالة))، ١٩٩١، ١: ٣٨٢-٨٤.

(٢) عن سنن ابن ماجه (الطلاق) حديث ٢٠٥٣، قول خولة: ((يارسول الله أكل شبابي ونثرتُ له بطني حتى إذا كبرت سني وانقطع ولدي ظاهر مني اللهم إني أشكو إليك...)) فما برحت حتى نزل جبريل بهذه الآيات ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجادِلُكَ فِي زَوْجِها وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ﴾ المترجم

(بلا تاريخ)، ٤: ١٨٣١). فانتهرها صاحب عمر، فقال له عمر «اتركها (تتكلم)، أتعرف من هذه؟ هذه خولة بن حكيم التي سمع الله قولها من فوق سمائه فعمر والله أحرى أن يسمع كلامها». ثم أضاف قائلاً: «هذه خولة بن ثعلبة التي أنزل الله فيها الآية: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِها...﴾ فالله لو بقيت واقفة هنا حتى حلول الليل ما تركتها إلا إلى صلاة» وفي رواية أخرى: «فالله خير لعمر أن يسمع ما تقول».

«مجادلة» اسم فعل معلوم يعود إلى شخص. وجذر الفعل هو «جَدَلَ» والاسم «الجَدَلْ» يعني المناقشة والمعارضة «المناورة يساراً ويميناً في الحوار»[1]. «المجادلة» امرأة تناقش وتُفَنِّد بمهارة. إن ما أسميه خطاب المجادلة هو إنشاء بياني رائع يشكل جزءاً من حوار أو حديث. إنه مجدول مع أقوال الآخرين أو نصوصهم لتوليد معنى عامّاً. ففي نص الحديث المذكور الذي روته خول، وعائشة، وعدد آخر غيرهما، حُبكت أقوال خولة في إطار وصف تاريخ السياق المرتبط بالوحي. إن تبادل الحديث بين عمر وخولة يضيف سياقاً آخر إلى حبكة الحكاية.

تقارب السورة القرآنية المشكلة التي واجهتها خولة في زواجها مع مشكلات الانتقال من نظام الجاهلية إلى نظام الإسلام الذي يواجهه مجتمع المدينة برقيه، رابطة قضية خولة بسياق اجتماعي أوسع. إن الاستجابة القرآنية لجدل خولة إنما هو لزيادة مرونة الشريعة. إذ تبع استجابة الله لخولة تذكير لأهل المدينة وحث لهم بأن تكون اجتماعاتهم أكثر شمولاً؛ فهذه هي الأحداث الخاصة والعامة لمجتمع المدينة وهو في حالة انتقال في فترة ما بعد الهجرة.

تكمن بلاغة خولة في الطلاق والسهولة والسحر الذي عبرت به عن أفكارها، في مقدرتها على استثارة عطف السامعين. المجادلة تطرح التساؤل

(١) حتى إنه يوجد وصف جنسي شهواني لامرأة من قِبَلِ امرأة أخرى (ما معبدي ١٩٨٣، ٢٣-٢٤).

على الآخر، وتدق إسفيناً في الثقافة القائمة. في هذه الحالة، تناقش خولة مع النبي قانون الطلاق المألوف الذي أكده النبي دون نقاش. إذ كان وصف خولة لخصوصيات زوجها وزواجها احتجاجاً على حرفية الأمر الواقع الذي لم يأخذ بالحسبان الخصائص الفردية لهذين الزوجين، ولم ينظر إليها بأية مرونة. فقد أرست افتتاحية كلامها دعواها لأولوية القرابة والعلاقة العاطفية على حرفية القانون. وكان كلامها التماساً لبديل رحيم ذي مضامين أكثر من مضامين القضية الراهنة. يعترف النص القرآني بما قالته خولة ويحبكه في سياق السورة، مردداً عبارة خولة ((يارب، أشكو إليك...)) في الآية: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجادِلُكَ فِي زَوْجِها وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ...﴾.

من الإنصاف أن نسأل فيما إذا لم يُحمَّل كلام امرأة كانت تحاول انقاذ زواجها، وليس بالضرورة بكلام بليغ، أكثر مما يحمل. ومع ذلك كان لابد لها من استحضار مواهبها الجمالية لتناقش أمراً بأسلوب مماثل لأسلوب الرجال الذين كانوا يستخدمون ألسنتهم للدفاع عن قبيلتهم ونالوا بذلك مكانة خطباء البلاغة العظام. إن طبيعة الأدب الشفوي هي أنه غالباً ما يؤلف تحت ضغوط المناسبة. ولا يعني هذا أنه لا يستطيع أن يتجاوز دافعه الأولي ولا يعني أنه لا يتضمن إحساساً بالجمال ومهنة الكلام. فكما أن هناك أمثلة على بلاغة تمت صياغتها حول تجربة حياة الرجال، فإن بلاغة خولة قد نجحت بوحي همومها كامرأة. وثانياً، عندما تكلمت مع عمر، كانت قد اتخذت بوضوح دور المتكلمة المدركة لذاتها. وهذا واضح من النثر الإيقاعي (السجع الذي من معالمه القافية، وتكرار بعض الحروف، والجمل القصيرة). السجع سمة معروفة من سمات النثر العربي الجاهلي للكاهنات والكهنة. لقد استخدمت خولة مفردات تعتمد على تراث الكاهنات الجاهليات، وعلى الأسلوب الإسلامي في الوعظ كذلك. وثالثاً، يرسم نمط المجادلة هذه الصورة الناطقة للمجادلة الأمر الذي يتيح للمرء أن يجمع حولها أمثلة أخرى تسهم في تنظير إسهام المرأة في أدب صدر الإسلام.

يمكن للمرء أن يشير إلى فئات من الموضوعات. فوصف خولة لزوجها يُعَدُّ جزءاً من تراث تمثيل النساء للرجال والذكورة. ونقد خولة للأحكام الشرعية الدينية الذكورية يربطها بموقف آخر هو موقف المرأة تناقش تفسير الرجال للعقيدة، وهو موقف أكثر ما اشتهرت فيه السيدة عائشة. ومن أنواع تآليف المجادِلة ما تواجه به امرأة شخصية في موقع السلطة بتقديم عريضة أو بتحدٍ. فحكايات الشيعيات الأصوليات اللائي كن يواجهن معاوية في اجتماعه عديدة بحيث أُفرد بحث في القرن الثالث الهجري للحديث عن ستة عشر امرأة منهن (أخبار الوافدات من النساء العلويات، يُعزى البحث إلى العباس بن بيكار الدَّبي). ترتبط درجة جراءة هذا النمط من خطاب المجادِلة مباشرة بالظروف الاجتماعية للجنس: فالنساء يوغلن في القول ويبالغن فيه أكثر من الرجال لأنهن كنساء كان ينظر إليهن على أنهن لا يشكلن تهديداً حقيقياً للسلطات. وبما أن هذه النصوص مندمجة في فن المجادلة والمناظرة الشيعية - السنية فإنها تثير قضايا كثيرة جداً لا يمكن معالجتها هنا. ومع ذلك، يجب ألا تستبعد خطابات المجادِلة العائدة للشيعة والخوارج بوصفها تخصيصاً لفصاحة النساء في خدمة قضايا الاضطهاد الكبرى. وعندما يحاول الرجال مصادرة أصوات النساء، ربما يستدعي الأمر إلى رؤية النساء على أنهن أفراد متحدثة بدلاً من كونهن مذعنات للصمت، وبالتالي يمكنهن تفعيل تحديات غير مقصودة لوضع الجنس المتعارف عليه.

أوصاف الرجال من منظور نسائي بحت

كانت أم أبان بنت عتبة إحدى نساء مكة البارزات، ارتحلت إلى سوريا مع أول موجة توسع إقليمي للإسلام. استشهد زوجها في معركة أجنادين ضد البيزنطيين. إن ابن قتيبة مؤلف مجموعة موسوعية بعنوان «أخبار» تجمع بين

الكتابة الأدبية والتاريخية، كما هو حال الكثير من الأعمال العربية الكلاسية، يقول: ((تقدم عمر بن الخطاب إلى أم أبان بنة ربيعة بعد أن توفي زوجها يزيد بن أبي سفيان، فقالت: ((لا يدخل إلا عابساً، ولا يخرج إلا عابساً؛ يغلق أبوابه ويشح بعطائه)). ثم تقدم إليها زبير، فقالت: ((يضع يداً على صدغي ويداً على السوط)). ثم تقدم إليها علي، فقالت: ((ليس للنساء حظ عنده سوى أنه يجلس بين أدوارهن الأربعة، ولا يحصلن منه على أي شيء آخر)). ثم تقدم لها طلحة، فاستجابت له وتزوجها. فزارها علي بن أبي طالب وقال لها: ((رفضتِ من رفضتِ، وقبلتِ ابن بنتِ حضرمي)). فقالت: ((قضاء وقَدَر)). فقال: ((إذن، تزوجتِ من بيننا مَن هو أوسمنا وجهاً، وأبسطنا يداً، وأكرمنا لعياله)). (١٩٢٥، ٤: ١٧).

تضيف الرواية التي ذكرها ابن عساكر في كتابه ((تاريخ دمشق)) ما يلي: ((ثم تقدم لها طلحة... فقالت: ((إني أعرف جيداً ميوله وطباعه. عندما يدخل، يدخل ضاحكاً، وعندما يغادر، يغادر مبتسماً. وإن سألته، كبَّاني، وإن صَمَتُّ بادرني، وإن عملت شكرني، وإن أخطأت صفح عني)). لذلك عندما سكن معها قال علي: ((يا أبا محمد، اسمح لي أن أحدث أم أبان)). فقال: ((افعل)). فقال علي: ((السلام عليك يا من تعز على نفسها)). فقالت: ((عليك السلام)). فقال: ((تقدم إليك أمير المؤمنين فرفضته؟)). فقالت: ((هو كذلك)). فقال: ((تقدم إليك فرفضتني رغم أني من رسول الله؟)) فقالت: ((هو كذلك)). (كحالة ١٩٩١، ١: ٢١).

لقد التقطنا ومضة في حكاية السيدة عائشة عن الإحدى عشر امرأة، عن التقليد الذي تنتقد بموجبه المرأة رجولة الرجال وتصف المثاليين منهم وتسخر من مواضع الضعف لديهم وتهجوها كما تراها. وهنا تعرض أم أبان منظوراً نسائياً كاملاً في أربعة رجال يمثلون مكانة عالية بين صحابة النبي، إلا أن الثلاثة

الآخرين أكثر رفعة منه حسب معيار ((سبق)) أو المسارعة للدخول في الإسلام المتعارف عليه. إن أم أبان، القادمة من مجموعة تتألف من ثلاث أخوات معروفات بجرأتهن وتأخرهن في دخول الإسلام، تُغفل معيار الفضيلة هذا، وتضع مكانه معياراً نسوياً بحتاً تحدد بموجبه محاسن الرجال. إذ ترسم بأناقة صوراً مصغرة لشخصية كل رجل، وإسهامها إلى معرض النساء الإحدى عشر. يتشكل هذا التراث من صور إيجابية وسلبية تعرض توازناً ليس فقط لما تصف النساء به الرجال، بل لما يصف الرجال به الرجلَ المثالي. فأول متقدم لأم أبان كان سيء الطبع مقبوض اليد. وكان الثاني قاسياً كثير المطالب من الزوجة، وهكذا. إن معيارها للرجل المثالي معيار نسائي بحت (ناهيك عن كونه معياراً بهيجاً): الزوج الجيد كريم، تواق لأهله، مقدر لزوجه حق قدرها، يسير في معاملتها. ومن المعالم المثيرة في وصفها لكلمة تلك السمة التركيبية المشتركة بينهما والتي عبرت عنها بقولها: ((إن سألته لبّاني، وإن صمتُ يبادرني؛ وإن عملت شكرني، وإن أخطأت صفح عني)).

تعد كلمات أم أبان جزءاً من حوار ليس فقط مع كل رجل يتقدم إليها، بل مع كل مسترق سمع ضمني، مع المجتمع المهتم بإستجاباتها، والتي مثّلها، في النهاية، علي في الحكاية. وبما أن الموضوع هو الزواج، فلم يتوجب عليها النضال من أجل الإعلان عن حقها في الكلام كامرأة. فقد اغتنمت اللحظة الحاسمة التي يهتم فيها الناس فيما ستقوله المرأة وتستخدمه كي تضيف إلى المخزون الثقافي عبر قوة البلاغة، وهي طريقة جديدة لكي تسلك المرأة سلوكاً قويماً، يعبر عن احترامها لذاتها. إنها عبارة علي ذاتها. لقد قرأ علي حوار أم أبان وفسَّره على أنه تعبير عن تقدير المرأة لذاتها، وشعورها بالكرامة الشخصية الكبيرين بما يكفي للتغلب على القيمة الثقافية المتمثلة بنكران المرأة لذاتها والقيمة الثقافية المتمثلة بصمت المرأة. أضاف علي بوصفه قارئاً وشارحاً مهتماً

ضفيرة مناسبة لجديلة حكاية أم أبان. تعد المرأة التي ترفض عدداً من طالبي يدها موضوعاً أساسياً في الأدب الكلاسي. فقد اقترح أن تضاف الحكايات في باب الحوارات السياسية، إذا ما كان المتقدمون للمرأة من الشخصيات السياسية البارزة [روديد (Roded) ١٩٩٤، ٣٧]. إن رفض أم أبان لأشخاص يحترمهم السنة والشيعة على حد سواء لا يعزز الحكاية بوصفها نتاج حوارات شرعية الحكم. كما أن قراءة هذه الحكاية بوصفها سياسات شرعية ذكورية لا يجدي. أما قراءتها كنقد نسوي بحت للذكورة تجعلها تنفتح على سياق غني من خطاب نسائي مماثل.

وتعد أم مَعْبَد عاتكة بنة خالد الخزاعية مسهمة أخرى في الصور الشفوية التي رسمتها النساء للرجال. كانت أم معبد كهلةً تقدم الطعام والشراب لمجاوري الكعبة. أُضيفت عليها سمة البلاغة بما وصفت به النبي حسب رواية ابن طيفور في كتابه ((بلاغة النساء)) مع سلسلة من الرواة تصل إلى ابنها. والحكاية هي أن النبي توقف هو وأبو بكر ودليلهما عند خيمتها أثناء خروجهم من مكة مهاجرين إلى المدينة، بحثاً عما ينعشهم. ولم يكن لديها سوى عنزة عجوز جف لبنها. ولكنها، بعد مسح النبي عليها بيده ودعا دعاء دَرَّت العنزة فأعطت قصعة بعد قصعة من اللبن الحليب، فشربوا وتابعوا طريقهم ليصنعوا تاريخ الهجرة. وفي آخر النهار يأتي زوجها فاندهش لما رأى من اللبن وما سمع من حكاية، فطلب من زوجه وصف الرجل. ((كثيرون هم الذين وضعوا النبي عليه صلاة الله وسلامه)). كما يقول مؤرخ معاصر للأدب: ((منهم ملوك الكلام وأمراء الوضوح، ولكن أياً منهم لم يبلغ المستوى الذي وصلت إليه تلك البدوية، أم معبد)). (معبدي ١٩٨٣: ١٥):

((رأيت رجلاً ظاهر الوضاءة، حَسَنَ الخَلْقِ، مليح الوجه، لم تَعِبْهُ ثجلة، قسيم وسيم، في عينيه دَعَج، وفي أشفاره وَطَف، وفي صوته صَحَل، أحوز، أكحل،

أزَجّ، أَقْرنُ، في عنقه تسطع، وفي لحيته كثاثة، إذا صمت فعليه الوقار، وإذا تكلم سما وعلاه البهاء، حلو المنطق، كلامه فصل لا نزر ولا هَذَر، كأن منطقه خرزات نظم يتحدرن، أبهى الناس وأجمله من بعيد، وأحسنه من قريب، ربعة، لاتَشْنَؤُه عين من طول، ولا تقتحمه عين من قِصَر، غصن بين غصنين، فهو أنضر الثلاثة منظراً، وأحسنهم قَدّاً، له رفقاء يحفّون به، إن قال استمعوا إليه، وإن أمر تبادروا لأمره، محفود محشود، لا عابسٌ ولا مفند». (ابن طيفور ١٩٨٧، ٦٧)

ويضيف ابن طيفور أن رجلاً سأل علياً (المتوفى ٤٠/٦٦٠) لماذا لم يصف أحد النبي بمثل ما وصفته أم معبد، فيجيب علي: «النساء يصفن الرجال برغباتهن، فيتفوقن في وصفهن». إن تعليق علي يلفت القارئ إلى الحسية الفاتنة للصورة التي رسمتها أم معبد، في حال فات القارئ الانتباه إليها. يعجُّ الأدب العربي بالوصف الحسي للنساء من قبل الرجال (معبادي ١٩٨٣، ٢٣-٢٤).تشغل صورة أم معبد حيزاً في فئة أكثر تناثراً هي الأوصاف الجسدية التي ترسمها النساء للرجال.

يصف ابن طيفور أمَّ معبد بـ «البَرْزَة، الجَلْدَة». وتعني كلمة «جَلْدَة» كما ورد في القاموس المحيط «الشديدة، القوية»، والمرأة «البَرزة» هي التي تتمتع بمحاسن بارزة، أو المرأة الكهلة الوقورة ذات المكانة، الطاهرة العفيفة، والتي تظهر أمام الناس ويجالسونها ويتحدثون إليها» (عبادي ١٩٩٣، ٦٤٦). وصفت أم معبد، إذن، بعبارات توحي بدورها كمتكلمة أمام العامة. أما إدراكها لمهنة الرسم الشفوي، فيدل عليه اعتمادها على أسلوب السجع الذي كانت الكاهنات يتبعنه في الجاهلية (ابن سعد، ٨: ٢٨٩).

لقد درست الصور التي رسمها رجال للنساء في الأدب العربي القديم دراسة وافرة لا نهاية لها. تقدم تآليف أم أبان وأم معبد جماليات أنثوية للرجولة يمكن

مقارنتها بالأدب الذكوري عن الأنوثة مع الإعجاب بجمال الذكوريين النساء، كذلك[1] .

كتاب قَيْله

تروي قيلة بنة مَخْرمة حكاية امرأة على أطراف المجتمع الإسلامي الجديد وهي تحاول شق طريقها إلى مركزه، مادياً وحدسياً. فتعرض منظوراً فريداً لأحداث الانتقال الاجتماعي الدرامية والمركزية جداً في صدر الإسلام. تقول قيلة:

((تزوجت من رجل من بني خُباب بن الحارث بن جهبا بن عدي بن جندب ابن العنبر، كان يدعى الزهر بن مالك. مات تاركاً وراءه بنات، إحداهن اسمها الفُزيرة، وهي أصغرهن... فخرجت أبحث عن رفاق سفر إلى رسول الله؛ وكان ذلك في بداية الإسلام. فبكت حديباء فأشفقت عليها وحملتها معي على جملي، مخفيةً إياها عن عمها أثوب بن مالك. خرجنا مبطئين جملنا عندما انثفجت منا أرنب. فقالت الحديباء حسنة المحتد، ((الفَصْية؛ والله لايزال كعبك أعلى من كعب أثوب))، ثم سخ الثعلب، فسمّته اسما (غير الثعلب)، ثم قال فيه مثل ما قالت في الأرنب، فبينما هما تُربكان الجمل إذ برك وأخذته رعدة. فقالت الحديباء: ((أخذتك – والأمانة إخذةَ أثوب)). فقلتُ لها: فما أصنع؟ وَيْحَك)). فقالت: ((قَلّبي بنابك ظهورها لبطونها، وادَّحرجي ظهرك لبطنك واقلبي أحلاس جَمَلك، ثم خلعت سُبَيَّجها فَغَلَبَتْهُ، ثم ادَّحرجت ظهرها لبطنها، فلما فعلتُ ما أمرتني به انتفض الجمل، ثم قام فَنَأَج وبال. فقالت: أعيدي عليه أداتك. ففعلت، ثم خرجنا نُريَك، فإذا أثوب يسعى وراءنا بالسيف صَلْتاً فأولنا إلى حِواء ضخم فداراه، حتى ألقى الجمل إلى رواقه الأوسط، وكان جملاً ذلولاً،

(١) يتبادر للذهن هنا إعجاب نسوة المدينة بجمال يوسف؛ انظر ((سورة يوسف)) من القرآن الكريم.

واقتحمت داخله، وأدركني بالسيف فأصابت ظُبَتَهُ طائفة من قرون رأسيه، ثم قال: أَلقِ إليّ ابنة أخي يا دفار. فألقيتها إليه، فجعلها على منكبيه وذهب بها، وكنت أعلم به من أهل البيت، وخرجت إلي أخت لي ناكح في بني شيبان أبتغي الصحبة إلى رسول الله ﷺ؛ فبينما أنا عندها تحسب أني نائمة إذ جاء زوجها من السَّامر، فقال لها: وأبيك، لقد وجدت لِقَيْلَةَ صاحب صدق. قالت أختي: من هو؟ قال: حارث بن حَسَّان الشيباني، وافد بكر بن وائل في الصباح إلى رسول الله ﷺ. فقالت أختي: الويل لي، لا تخبرها فتتبعَ أخا بكر بن وائل بين سمع الأرض وبصرها، ليس معها أحد من قومها؛ قال: لا ذكرته. قالت: وسمعتُ ما قالا، فغدوت إلى جملي فشددتُ عليه، فنشدتُ عنه فوجدته غير بعيد، فسألته الصحبة؛ فقال: نعم وكرامة، وركابه مُناخَة عنده. قالت: فَسِرْت معه صاحب صدق، حتى قدمنا على رسول الله ﷺ وهو يصلي بالناس صلاة الغداة، قد أقيمت حين شقّ الفجر، والنجوم شابكة في السماء، والرجال لا تكاد تعارفُ من ظلمة الليل فَصَفَعْتُ مع الرجال وأنا امرأة قريبة عهد بجاهلية. فقال الرجل الذي يليني من الصف: امرأة أنتِ أم رجل؟ فقلت: لا، بل امرأة؛ فقال: إنك كدتِ تغتنيني، فَصلِّ في النساء وراءَك. فإذا صف من النساء قد حدث عند الحجرات لم أكن رأيته إذا دخلتُ، فكنتُ فيهن، حتى إذا طلعت الشمس دنوتُ، فجعلت إذا رأيتُ رجلاً ذا رواء وقِسَر طمح إليه بصري لأرى رسول الله فوقَ الناس، حتى جاء رجل فقال: السلام عليك يارسول الله، فقال: وعليك السلام ورحمة الله؛ وعليه - تعني النبي ﷺ - أسمال مُلَيَّنين، كانت بزغفران قد نَفضتا، ومعه عُسَيِّبُ نخلة مقشوّ غير خوصتين من أعلاه، وهو قاعد القرفصاء، فلما رأيت رسول الله ﷺ متخشعاً في الجلسة أرعدت من الغَرَق؛ فقال جليسه: يارسول الله، أُرعدت المسكينة. فقال رسول الله، ولم ينظر إلي وأنا عند ظهره: يا مسكينة عليك السكينة. قالت: فلما قالها ﷺ

أذهب الله ما كان دخل في قلبي من الرعب، وتقدم صاحبي أولَ رجل فبايعه على الإسلام، عليه وعلى قومه، ثم قال: يارسول الله، اكتب بيننا وبين تميم كتاباً بالدهناء لا يجاوزها إلينا مسافر أو مجاوز. قال: ياغلام، اكتب له بالدهناء. قالت: فلما رأيته أمر بأن يُكتب له، شُخِصَ بي، وهي وطني وداري، فقلت: يارسول الله، إنه لم يسألك السويّة من الأرض إذ سألك، إنما هذه الدهناء مُقيَّدَ الجمل ومرعى الغنم، ونساء بني تميم وأبناؤها وراء ذلك، فقال: امسك ياغلام، صدقت المسكينة: المسلم أخو المسلم، يسعهما الماء والشجر ويتعاونان على الفُتّان. فلما رأى حريث أنه قد حيل دون كتابه، قال: كنتُ أنا وأنتِ كما قال في المثل: حتفها تحمل ضأنٌ بأظلافها؛ فقلت: أما والله إن كنت لدليلاً في الظلماء، جواداً لدى الرحل، عفيفاً عن الرفيقه (حتى قدمنا على رسول الله ﷺ)؛ ولكن لا تَلُمني أن أسال حظي إذ سألتَ حظك؛ قال: وأي حظ لك في الدهناء، لاأبالك؟ قلتُ: مُقَيّد جملي تريده لجمل امرأتك؛ فقال: لاجَرَم، إني أُشهد رسول الله أني لك أخ ما حييتُ إذ أتيتِ عليَّ عنده؛ فقلتُ: إذ بدأتها فلن أُضَيّعها. فقال رسول الله ﷺ: أَيُلام ابن هذه أن يفصل الخُطَّة، وينتصر من وراء الحَجَزَة، فبكيتُ: ثم قلت: فقد ولدته يارسول الله حزاماً، فقاتل معك يوم الرّبذة، ثم ذهب يمتري من خيبر، فأصابته حُمَّاها ومات، فقال: لو لم تكوني مسكينة لجررناك على وجهك. أَيُغلب أُحيدكم على أن يصاحب صويحبه في الدنيا معروفاً، فإذا حال بينه وبينه من هو أولى به استرجع ثم قال: رب آسِني لما أمضيت، وأَعِنّي على ما أبقيت. فوالذي نفس محمد بيده إنّ أحدكم ليبكي فيستعبر له صويحبه، فيا عباد الله، لا تعذبوا إخوانكم. ثم كتب لها في قطعة أدم أحمر: لقيلة والنسوة من بنات قيله أن لا يُظلمن حقّاً ولا يُكْرَهن على منكح، وكل مؤمن ومسلم لهن نصير، أَحْسِنَّ ولا تُسِئْنَ.

(ابن طيفور ١٩٨٧، ١٨٤-١٨٨)

وفيما يلي خاتمة ألحقت بهذه الرواية بسلسلة منفصلة من الرواة، تعزز إثبات مصداقيتها لدي جامع هذه الروايات:

((عرفت إحدى بنات قيلة في عهد الحجاج. طلب يدها رجل من سوريا فرفضته. فاستدعاها الحجاج (نائب الخليفة) ليجبرها على الزواج من الرجل، فلجأت إلى الكتاب، وكان بيدها، قائلة: ((إنه في كتابنا ألا نُجْبَرَ على زواج!)). ولكنه لم يأبه بالكتاب ودفع بها إلى السوري)).

حكاية قيلة غامضة منحوتة بصورة غير منتظمة، فلم تُنسب نهائياً إلى قضايا الخلافة السياسية، إذ تبدو نقلاً مباشراً لحكاية امرأة. وموقع قيلة على هامش المجتمع الإسلامي الجديد بطرق عديدة. فكان المجتمع مدينيَّ التمركز، قائم في المدينة، أما هي فكانت بدوية. لم يبدُ أنها من طبقة عالية، ولهذا لم يكن لديها امتياز في الجاهلية تعتمد عليه، وليس لديها سبق إسلامي، أو مكانة تتأتى من اعتناقها المبكر للإسلام أو خدمتها للرسول. عوملت قيلة، من قبل عشيرة زوجها، معاملة سيئة؛ ومات زوجها وولدها، وتركت لتعيل بناتها. ويبدو أن عَمَّهُنَّ لا يرغب في إعالتهن إعالة مناسبة، ولا يسمح لأمهن أن تغادر معهن. فتدخل المدينة وحيدة، بلا حليف ولا راع لها في المدينة، دخلت كامرأة ((جديدة على الحقبة)). وإحساسها بنشأتها من نمط حياة قديم ينعكس في تكرار ورود عبارتي ((تركتُ، وخرجت)) وكلاهما تعنيان ((خرجت)) في النصف الأول من حكايتها، في حين أن إحساسها بالجِدَّةِ الغريبة والخوف في فجر هذه الحقبة فمنتشر في وصفها ((الوصول إلى رسول الله)). فلم تكن جديدة على الحقبة فحسب، بل الإسلام أيضاً مايزال في بداية ولادته يقف على ساقين مرتجفتين، رخو البنية لم يأخذ شكله المستقر بعد. نجومه ضبابية، أتباعه يصعب تميزهم، نبيُّه لا يُميَّز بعلامات الهيئة الملكية القديمة، ولا يعرف إلا بعبارة ((السلام عليكم)) الموجهة إليه من الآخرين.

ما هي المصادر التي جمعت منها قَيلة الشـجاعة لتتكلم في ندوة النبي؟ من الواضح أن تجربتها الشخصية في حياتها الجاهلية لم تمنحها الكثير رغم أنها استطاعت اللجوء إلى مكارمها (المتمثلة بأختها وزوجها ورفيق دربها الأمين الصادق) هرباً من قسوتها (المتمثلة بأثوب). ومن الواضح أيضاً أن مصادرها الداخلية غنية بما في ذلك البلاغة. وحكايتها حكاية صوتها المعبر عن ذاتها ما هي حكاية تنازع القبائل على الماء.

لقد أنشأت قيلة منبراً لنفسها من مواد عديدة متباينة. فأولاً إن ما دعاها للكلام هو ((بيتها وموطنها)). إنها تجربة وطنية لإحدى نساء ذلك العصر، وتجربة حقوق غير رسمية للوصول إلى منابع المياه والمراعي التي تطالب بها نسوة القبيلتين وأطفالهما في إطار نظام قديم لم يعد قادراً على الاحتفاظ بمُثُله لحماية الضعيف. إنها تناضل من أجل الإبقاء على مكان المرأة في جيوب الحياة البدوية. وبفضل قدرة قيلة المؤلمة على رؤية عيوب النمط القديم، فهي تُعد مرشحة أوَّلية للعقيدة الجديدة التي تنعقدُ القوة الوحشية وتدعو إلى الأخوة الشاملة كي تحل محل القبلية. والأمر الآخر الذي مكّنها من الوقوف والإفصاح عما تريد هو تطمين النبي وإدخاله السكينة عليها، والسكينة، قواعدياً، صفة أنثوية مقترنة بمفهوم السَّكن والإقامة. ويقدم لها النبي الذي كان هدف سعيها منذ بداية الحكاية، ملجأ من ضربات النظام القديم. تُعَدُّ مباركة النبي، على أية حال، موقفاً مؤقتاً ضد مَدّ التغيير الذي كان أكثر من مجرد تغيير في الدين، بل كان انتقالاً إلى حكومة مركزية، إلى حياة مدنيية، واستقرار. وتتشابك في روايتها لغتا النظامين الاجتماعيين اللذين شهدتهما؛ لغة المعتقدات الشعبية، والطقوس والشعائر ((المقلوبة))، ((ورب الكعبة))، وهي عبارات نطقت بها الحديباء، من جهة، ولغة مُثُلِ الأُخوّة المجردة، وكتابة الطقوس والشعائر، وكلمة ((الله)) التي نطق بها النبي، من جهة أخرى. وظهرت هشاشة مكانة قيلة لمرأة

في خاتمة الحكاية؛ إذ عجز بناتها عن الصمود في وجه كراهة النساء السائدة في المملكة اللاحقة، أي عن الاحتفاظ بحقوقهن التي منحت لهن كتابة في بداية الإسلام.

هل الخطاب المجموع تحت مفهوم ((المجادِلة)) حكر على المرأة؟ من الواضح، كما في حالة قيلة أنه كان للرجال إسهام في مواقف الجدال، أيضاً. فأولاً إن الذي أطلق ما يقوله هؤلاء النسوة كأمثلة على بلاغة النساء هو الأدب نفسَه. وكذلك الأمر مع فصاحة النساء. وثانياً، ربما يكون هناك أمر ما في الرابطة القائمة بين خطاب ((المجادِلة)) بالظروف الاجتماعية للجنس. فالنساء قادرات على الالتماس لدى ذوي السلطة بطريقة يتجنبها الرجال خشية أن يتعرضوا للتجريح والنقد. ولنعد إلى خولة وأوس فنجد أن ابن سعد يقول إنها طلبت من زوجها أولاً أن يذهب إلى النبي، فيجيبها أوس قائلاً: ((أخجل أن أسأله عن مثل هذا الأمر، فاذهبي أنت إلى رسول الله، عليه السلام، فربما تحصلين منه على ما ينفعنا ويريحنا مما نحن فيه، لأنه أفضل علماً)) (ابن سعد ١٩٥٧، ٨: ٣٧٩). فإذا ما ناقش أوس حالته فربما يكشف ذلك خرف لسانه وارتباكه، وهي الصفات التي لم تتردد خولة في وصفها. فالنساء ينتجن خطاباً بطريقة ((المجادِلة)) بسبب التهميش المتفرع عن طرق أخرى للوصول إلى السلطة. قيلة من قبيلة بدوية نائبة يُحل النزاع الشبيه بقضيتها بالسيف أكثر مما يُحل بالكلمة. لو كان في أسرتها رجل قادر على حمل السلاح. إضافة إلى أن وضع ((المجادِلة)) بوصفه موسوماً بخصائص الجنس الخارجة عن مدى الذكورة، كالمقدرة على بحث خفايا الحياة الخاصة، فهو ينتمي إلى الدفاع عن موقف الضحية المظلومة. وكان التأكيد على تحفُّظ المرأة وصمتها على وشك الانهيار بفضل القيم الثقافية المعارضة عندما أصبحت ذريعة المرأة للكلام هي الدفاع عن مجموعة معارضة أو حركة سياسية تمنحها الشرعية. وكان هذا هو حال

المجادلات الشيعيات. فلكون مثل هـذه المجموعة معارضة، فإنها تكون أقل تنظيماً، ومنبرها أقل رسميّةً، وبالتالي أقل إفضاء للمرأة من استبعاد السلطان. يبرز خطاب «المجادِلة» من الظروف المتعلقة بالجنس. فقيلة تتحدث باسم كتلة اجتماعية غير منظمة وغير معترف بها - وهن النساء البدويات اللائي يستخدمن مياه الدهناء.

خطبة أسماء

ربما تتحدث قيلة دفاعاً عن أماكن المرأة غير الرسمية دون أن تعبر عن موقعها بالتحديد بدلالة الجنس، بيد أن أسماء بنة يزيد الأشهليّة تتكلم من موقع الوعي الجنسي الكامل. فإذا كان التنظيم الاجتماعي لأدوار الجنس قد منح الرجل منابر الواقعية يخطب من عليها، فإن أسماء بنة يزيد تدخل موقع الكلام المصاغ عن وعي على غرار موقع الخطيب من الرجال. مُنحت أسماء لقب «خطيبة» النساء (ابن هاجر ١٩٠٩، ٤ : ٢٣٤). اقتربت أسماء من النبي وهو بين الرجال، وقالت:

«... أنا وافدة النساء إليك، إن الله عز وجل بعثك إلى الرجال والنساء كافة، فآمنا بك وبإلهك؛ إنا معشر النساء محصورات مقصورات، قواعد بيوتكم ومقضى شهواتكم، وحاملات أولادكم، وإنكم معشر الرجال فُضّلتم علينا بالجُمَع والجماعات، وعيادة المرضى، وشهود الجنائز، والحج بعد الحج، وأفضل من ذلك الجهاد في سبيل الله، وإن الرجل إذا خرج حاجّاً أو معتمراً أو مجاهداً، حفظنا لكم أموالكم وغزلنا لكم أثوابكم، أفما نشارككم في الأجر؟» (ابن عبد البر، بلا تاريخ، ١٧٨٧-٨٨).

وذُكِرَ أن النبي أدار إلى جماعة الرجال الذين كانوا معه، وقال: «هل سمعتم امرأة قط أَحسنُ من مساءلتها في أمر دينها من هذه؟». ثم أدار وجهه إلى أسماء

وقال: ((افهمي أيتها المرأة وأَعْلِمي مَن خلفك من النساء أن حُسْنَ تَبَعُّلِ المرأة لزوجها، وطلبها مرضاته، واتباعها موافقته يعدل ذلك كله)). فانصرفت وهي تهلل.

دمج أسلوب أسماء بعض عناصر الجاهلية مع مفردات قرآنية. لم تستخدم السجع؛ رغم وجود بعض القوافي الداخلية، ولكنها جعلت ثانوية بالنسبة لتدفق الفكرة. إذ يسمع المرء أصداء بعيدة لمفردات سورة النور (انظر: ٢٤: ٦٠) في عبارة أسماء ((قواعد في بيوتكم))، ويرى ظلال الحور العين (قاصرات الطرف) اللائي يذكرن في سور عديدة (مثلاً: ٣٧: ٤٨، ٥٥: ٥٦، ٣٨: ٥٢) في نسائها ((المقصورات المُخدرات)). تبدأ أسماء بتقديم نفسها باستخدام الصيغة الذكرية العامة ((رسول)). وتطرح بعناية المبدأ الذي تريد اختباره، وهو أن الله أرسل النبي إلى الرجال والنساء على حد سواء. ثم تصف الأحوال الاجتماعية لكونها امرأة في خضم تجربة النساء اللائي تمثلهن، وكيف أن هذه الأحوال تعيق مقدرة النساء على الحسنات الدينية بالمقياس الكمي (عدد صلوات الجماعة التي تؤدى، وعدد الجنازات التي يلتحق بها النساء) الذي يبدو أنه هو السائد وتصف أنشطة النساء من منظور نسوي كامل لتكشف الأساليب الخفية التي تعتمد بموجبها أعمال الرجال المجزية على التقليل من أهمية عمل المرأة، ثم تطرح سؤالها الذي يلخص هذا التحليل الجنسي المعقد: كيف سيصلح الله عدم عدالة معايير الحسنة الدينية التي لم تأخذ بالحسبان أن الظروف الاجتماعية الواقعية للنساء تحد من مقدرتهن على ممارسة الأنشطة المجزية؟

ويجيء جواب الرسول بأن الله سيصلح ذلك بفضل سياسة جديرة عادلة لا تأمر المرأة بالقعود في البيت ولا تطلب إليها الخضوع لفهم الرجال للحسنات. إن جواب النبي يعترف، براغماتياً، بالضغط الممارس على النساء حسب نموذج الزواج السائد في عصره، ويحاول رفع قيمة عمل النساء ضمن الحياة الزوجية

ولكنه لا يعني أن زواج الخضوع ذاك (كما تسميه أمينة ودود) يفرض قاعدة عامة.

إن تعيين قيمة متساوية لأدوار المرأة التقليدية لا يوحي بأنه ينبغي للنساء أن يلزمن أنفسهن بهذه الأدوار، حسبما تقرأ هذه الحادثة عادة. فهناك قراءة نموذجية من كتاب حول الأدب في صدر الإسلام تذكر الحادثة كمثال على مساهمة النساء في الخطابة. ((رُوي أن امرأة ذهبت إلى رسول الله (عليه سلام الله وبركاته)، وقالت: يارسول الله، أنا مندوبة النساء إليك، ثم ذكرت الجزاء الذي يحصل عليه الرجال، ثم سألت: ماذا لنا من ذلك، يارسول الله؟ فقال لها: أخبري النساء اللائي تلتقينهن أن إطاعة الزوج ومراعاة حقوقه تساوي ذلك الجزاء، وقلة منكن يفعلن ذلك)). (حسن ١٩٩٢، ١٠٧) لم يذكر المؤلف اسم أسماء ولا نص كلمتها. فتلخيصه لجواب النبي يفترض أن الحقوق المترتبة على سلوك الزوجية الجيد للنساء تجاه أزواجهن هي الحقوق نفسها المترتبة على الطاعة. وبالتالي يطمس قوة نقدها للأدوار الجنسية. بل جعل تابعاً للافتراض بأن المرأة المسلمة في حقبة صدر الإسلام المثالية لا تستطيع تحدي الأدوار الجنسية التقليدية. ويعتقد على ما يبدو أن المرأة المسلمة المعاصرة فقط هي القادرة على مثل هذه التحديات؛ وأنه لا بد من وجود سبل للوم هذه الأفكار لدى النساء المسلمات، على أنها نتيجة التأثير الغربي.

إن المدى الذي يقدم فيها خطاب أسماء نقداً مميَّزاً لعقود المرأة التقليدي في البيت وليس صورة معيارية لذلك، واضح في حياتها. فمن بين ما قامت به مشاركتها في معركة اليرموك، حيث قيل إنها قتلت تسعة من الجنود البيزنطيين بعمود خيمتها (العَسْقلاني ١٩٠٩، ٤: ٢٣٤-٣٥). أعتقد، من تمجيد بالمستوى المزعج للعنف في دنياها، أنه لا غضاضة في القول إن امرأة مهيأة للقيام بمثل هذه المآثر لا يوجد في ذهنها، معظم الأوقات، أي زخرف من زخارف

الحياة التافهة. وإذا ما بالغت بالقيود المفروضة على المرأة في الوقت الذي تدل فيه الحياة أن النساء لم يكن حبيسات البيوت تماماً، إنما تفعل ذلك لأنه نفذ صبرها منهن. وخلافاً لأم معبد، تعد أسماء في طليعة الأنوثة هنا. إنها تبرز سمة الجنس لديها عندما تقول ((نحن)) النساء نشبع ((شهوة)) الرجال. إن تقدمها نحو النبي وهو بين الرجال لتلقي إليه بهذا الكلام الخاص يُعَدُّ تحدياً واعياً لعلم سياسة الجنس في الفضاء العام. ويفسر هذا التحدي لماذا كان أول ما فعله النبي هو إضفاء الشرعية على وجودها وكلامها كما لو كان يدرأ عنها عداوة الرجال. وقد حاول المسلمون الرجال في الأجيال التالية أن يحولوا دون قيام ((أسماء)) أخرى بتجاوز تلك الخطوط.

استخلاصات: أخبريني / حَدّثيني

يبدأ بناء تاريخ المرأة الأدبي في صدر الإسلام بتساؤل أم سعيد ((أخبريني/ حديثيني)): ((أخبريني يا عمتي حكايتك)). لقد أسفر التساؤل عن تآليف نسائية تنضوي تحت أجناس أدبية موطّدَة كالشعر والخطابة ويثمر نصوصاً لا تأخذ أشكالاً يعترف بها أنها أدبية. وتتميز هذه التآليف القصيرة في الأدب العربي كنصوص بليغة. فماذا يمكن تسمية مثل هؤلاء النساء إن لم يكنَّ شاعرات، ولا خطيبات، ولا راويات حكايات، ومع ذلك يقدمن تآليف أكثر من كونها أمثال، أو أقوال مأثورة قصيرة؟ أقترح، كمفهوم عمل، فكرة تسميتهن ((مجادلات))، أي محاورات. إن فكرة مساهمة النساء في جَدْلِ خطاب حواري في نصوص صدر الإسلام يتيح للمرء أن يسترجع هذه النصوص البعيدة المنال ويعيدها للتاريخ الأدبي النسوي في التراث العربي. تضيف هذه النصوص البليغة فضاءات مبهجة إلى مدى الثقافة الإسلامية المبكرة. وتخلق الأمثلة التي ضمنتها هاهنا خطاب رجولة بمصطلحات ذات تمركز نسوي، وتسجل خبرات النساء

وتجاربهن في أحداث صدر الإسلام، وتبادر بنقد المواقف الذكورية تجاه الدين. أي الكوكبات الأخرى من بلاغة النساء وفصاحتهن يمكن أن يُسلَّط عليها التركيز في هذا الحقل الذي مازال غير واضح المعالم؟ ماذا يعني هذا كله بالنسبة لفهم علاقات الجنس، والأدب، والقيم في هذا المكان المتنازع عليه بشدة في الثقافة الإسلامية.

* * *

الفصل الثامن

قراءة الآيات

كشف الحقيقة وتحوُّل السلطة

ربيعة تيرّي هاريس

Rabia Terri Harris

﴿سَنُرِيهِمْ آياتِنا فِي الآفاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصّلت:٤١/٥٣] .

حقيقة جديدة

﴿قُلْ جاءَ الْحَقُّ وَما يُبْدِئُ الْباطِلُ وَما يُعِيدُ﴾ [سبأ: ٣٤/٤٩]

يعدُ الإسلام عند المسلمين دين الحق. والحق هو كون الأشياء كما هي على حقيقتها خلافاً لما تظهر عليه. ومن الأشياء التي على حقيقتها جوانب مشهودة وجوانب غير مشهودة (وبالتعبير القرآني «الشهادة، والغيب»). ويرسل لنا التوجيه من رب العالمين بشأن الأشياء التي على حقيقتها في عالم الغيب. ويُرسل التوجيه لنا لأنه يخصنا: فلكي نقوم بمهماتنا بصورة مناسبة، فإننا نحتاج إلى الاستجابة إلى ما يمكن وراءنا.

من مبادئ هـذا الإرشـاد هـو أن الحقيقـة التـي يعرفهـا المرء ويخبرهـا تحـوي مؤشرات إلى الحقيقة التي يجهلها ولم يخبرها. وتسمى هذه المؤشرات في القـرآن ((آيـات))، وآيـات القـرآن كذلـك تسـمى ((آيـات)). وهاتـان المجموعتـان مـن الآيات يؤكد بعضها بعضاً. فمن يقرأهما معاً يقترب مـن المعرفـة العليـا. وتلـك المعرفة تجمع هـذا العـالم بالعـالم الآخـر، العـالم الروحـي بالعـالم المـادي، عـالم الشهادة وعالم الغيب. والاقتراب من الحقيقة يولد إيماناً وعملاً. والإيمان والعمل يولدان كمال الإنسان.

﴿وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحـاتِ أَنَّ لَهُـمْ جَنّـاتٍ تَجْـرِي مِـنْ تَحْتِهـا الأَنْهارُ كُلَّما رُزِقُوا مِنْها مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقاً قالُوا هَذا الَّذِي رُزِقْنا مِـنْ قَبْـلُ وَأُتـوا بِـهِ مُتَشابِهاً وَلَهُمْ فِيها أَزْواجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيها خالِدُونَ﴾ [البقرة: ٢/٢٥].

لا يدرك الإنسان الحقيقة، في سياق وجـوده البشـري في أي مجـال كـان، إلا عندما تظهر هذه الحقيقة. لا خطأ في إدراك ((حلقـة الحقيقـة)) – التـي يصورهـا القرآن بوصفها ((مذاق الحقيقة)). فالحقيقة لا تدرك فحسب، بل هي متماسـكة عبر الظروف، وتغذينا: لأنها طعام الروح. إن حقيقة هذا العالم ((التي غذّينا بها من قبل)) ستكون منسجمة مع الحقيقة التي نملكها. ومع ذلك لا نمسك بالحقيقة إلا ضمن تجربة جديدة بحيث نكون قد هضمنا الحقيقة التي التقيناها من توّنا.

﴿...لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النّاسِ عَداوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِيـنَ أَشْـرَكُوا وَلَتَجِـدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قالُوا إِنّا نَصارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْباناً وَأَنَّهُـمْ لا يَسْتَكْبِرُونَ ، وَإِذا سَمِعُوا ما أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيـضُ مِـنَ الدَّمْعِ مِمّا عَرَفُوا مِنَ الْحَـقِّ يَقُولُـونَ رَبَّنـا آمَنّـا فَاكْتُبْنـا مَـعَ الشّـاهِدِينَ﴾ [المائدة: ٥/٨٢-٨٣].

استطاع القسيسون والرهبان أن يتلقوا تأثير الإسلام لأنهـم كـانوا قـد تلقـوا تأثير المسـيحية. وبمـا أنهـم تذوقـوا طعـم الحقيقـة في مكـان، فـإنهم يسـتطيعون إدراكها في مكان آخر. فقد أفادوا من تجربتهم الدينية: فهم ذوو معرفة.

المعرفة ثمرة التجربة وبذرتها. إنها جوهر الخبرة المركز. ليس بالضرورة أن المعرفة الحقيقية معرفةً فكرية عرضة للبرهان الفكري. فالمعرفة الموحاة في هذه الآية تخاطب القلب بحيث فاضت العيون من الدمع؛ فكانت تلك الدموع خير برهان على حقيقة تلك اللحظة. ولكن المعرفة الحقيقية تحدث تغييرات دائماً، وتنمّي النفس. ﴿لَتَرْكَبُنَّ طَبَقاً عَنْ طَبَقٍ﴾ [الانشقاق: ١٩/٨٤].

ليست الحقيقة في حيواتنا كمية ثابتة. فالحقيقة التي نعيشها ماكرة زائلة تنشأ عندما تتحول المعرفة التي نتلقاها من مكان آخر، في نفوسنا، إلى اعتراف وعمل. إذ يمكن قياس المعرفة، على أية حال؛ فيمكن أن تكون أكثر أو أقل. ويمكن أن تنمو وتزيد أو تتشطى... ولا بد لها من ذلك. والشعوب والمجتمعات كذلك ربما تنمو أو تذوي، ولكن لا يمكن أن تبقى كما هي إلى الأبد.

﴿وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ...﴾ [الأعراف: ٣٤/٧] .

مزيد من المعرفة خير من معرفة أقل، وإدراك أن الكل المتكامل خير من المجزَّأ المتفتت. سنجد هذه المبادئ مؤكدة بالخبرة والوحي، حتماً، لأن توسيع المعرفة وتمثُّلها هما أساس مهمة الإنسان.

يفترض أن الإسلام هو دين الحقيقة. على الأقل في القرآن. وكان كذلك في كلام النبي وأعماله. فهل هو كذلك في حياة المسلمين اليوم؟ لماذا يبدو «الواقع الإسلامي»، في أغلب الأحيان فضاء أصغر وأفقر وأكثر إزعاجاً من «الواقع المنتظم»، فلا يستطيع المرء إشغاله. لماذا يذهب مشروع «أسلحة المعرفة» إلى غير هدى؟ ولماذا يكون المؤمنون إما مدافعين أشداء عن عقيدتهم، أو عدوانيين جداً على غيرها؟

جاء الغرب – هذه الظاهرة التي عُرفت خطأ بالغرب – صدمة مخفية لآبائنا وأجدادنا وأسلافنا. كانت صدمة لا يمحي أثرها. بحثنا هذا الأمر فيما بيننا،

حتى الغثيان، خلال المئتي عام المنصرمة: فلم تعد الأمور كما هي تلائم منهجنا لما ينبغي أن تكون عليه الأمور. فأين أخطأنا؟ وكيف نصلح ذلك؟ التشخيص يكون دائماً إما ((دين مفرط)) أو ((دين غير كاف)) ويكون العلاج إما ((دين أقل)) أو ((دين أكثر)). ولكن القرآن يقول بشأن الفوضى والاضطراب: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِالْحَقِّ لَمَّا جاءَهُمْ فَهُمْ فِي أَمْرٍ مَرِيجٍ﴾ [ق: ٥٠/٥].

فلم يقل القرآن ((الشريعة)) أو ((الدين))، بل قال ((الحق)).

نحن نعلم أن الله قال: إنه لم يعد ينزل كتباً سماوية. واعتقدنا أن ذلك يعني أن الله قد أسدل ستاراً على الحقيقة. بيد أن الله يقول في كتابه العزيز:

﴿وَلَوْ أَنَّ ما فِي الأَرْضِ مِنْ شَجَرَةٍ أَقْلامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِنْ بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ ما نَفِدَتْ كَلِماتُ اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [لقمان: ٣١/٢٧].

إننا نكتفي بالفهم الذي توافر لنا الآن. أما الله عز وجل فلم يكتف لنا بهذا القدر. فالحقيقة التي جاءتنا ورفضناها تتألف من آيات لم نحاول قراءتها.

آيات في الآفاق

﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الأَرْضَ مِهاداً ، وَالْجِبالَ أَوْتاداً﴾ [النبأ: ٧٨/٦-٧]

﴿أَلَمْ تَرَوْا كَيْفَ خَلَقَ اللَّهُ سَبْعَ سَماواتٍ طِباقاً﴾ [نوح: ٧١/١٥]

في الوقت الذي كان فيه الأمير سلطان آل سعود من العربية السعودية يدور حول الأرض عدة مرات[1] وهو يحاول توجيه آلة التصوير إلى بقعة سوداء محتملة في مركز المجرة، كانت ذاكرة الناس لا تزال تحتفظ بفتوى بعض العلماء بأن الأرض منبسطة وأن من ينكر ذلك فهو كافر.

---

(١) بعثة الاستكشاف التي أطلق أثناءها سلطان سلمان السعود قمر ((العرب سات)) للاتصالات المزوّد بمرصد أشعة سينية، بين ١٧ حزيران، و٢٤ تموز من عام ١٩٨٥م. انظر مجلة نيويورك تايمز الصادرة في ١٩ حزيران ١٩٨٥م، المقطع ٢، ٦:١١، و٢٥ حزيران ١٩٨٥م، المقطع ٣، ٦: ١.

لقد أحدث ذلك ارتباكاً واسعاً لدى كل مسلم، كما ولد لدى الآخرين دهشة واستغراباً، يستحق كلاهما مزيداً من الدرس والتأمل في إمكانيات تسرع بعض العلماء بإصدار فتاوى التكفير، وفي النتائج التي تترتب على الجهل بالوقائع والحقائق، وفي السهولة التي يتم بها استنتاج مفاهيم خاطئة من القرآن.

إن التكفير أداة لإبعاد الأشخاص والآراء من المجتمع. إنه يرقى إلى إلغاء شامل: فالكفار، بالتعريف، هم الذين اختاروا الباطل، وبالتالي ينبغي طردهم شخصياً وروحياً وفكرياً. والتكفير أخطر تهمة في الإسلام، ونهى عنها النبي بشدة. وحذر من أن مثل هذه الاتهامات تعد خطراً جوهرياً. وقال محذراً: ((أيما امرئ قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما إن كان كما قال وإلا رجعت عليه)). (مسلم ١٩٧٦، ٤١)[1] . [قد يكون هذا الرقم من صحيح مسلم المترجم للانجليزية].

أصبح معنى ((كافر)) في الدوائر الدينية ((المنبوذ)). بيد أن كلمة ((كافر)) تعني في الاستخدام القرآني والنبوي أمراً آخر. إن ((كافر)) تعني الذي يخفي الحقيقة أو يجانبها. والكليشة المعاصرة لهذا المفهوم هي ((الإنكار)). فالكافر لا يريد أن يعرف ولا يريدك أن تعرف. لأن المعرفة تهديد، ويبذل أمثال هؤلاء الناس جهداً يائساً للتخلص من المعرفة. هذه الاستراتيجية لا تجدي. ولكن على الرغم من أن عادة ((الإنكار)) ربما تتصلب بحيث لا يكسرها شيء سوى كارثة، فإنها حالة مؤقتة. وطالما أن هذا هو حال الإنكار، فيغدو من مسؤوليتنا، كمسلمين، محاولة مساعدة الناس على الخروج من هذه الحالة.

ربما يتساءل المرء كيف يَصدُق أن يكون نتاج أي نظام ثقافي حالي - وعالم الدين مثقف، بلا ريب - ألا يعرف أن الأرض كروية. والجواب هو

(١) صحيح مسلم: ٩٢ (المترجم)

أن معرفة الكفار غير مقبولة لدى الغالبية الساحقة من المدارس التقليدية. فإذا كان كل شيء موجوداً في القرآن - فهذا الاعتقاد هو جزء من الإيمان - فلماذا، إذن، نبدد الوقت في البحث عن المعلومات في مكان آخر. فلندرس النص القرآني، ومع الزمن وبفضل الصبر تنزل علينا رحمة الله. وإن لم تنزل علينا حقيقة ما، فذلك يعني بوضوح أن علينا ألاَّ نعرفها.

بيد أن الله علم النبي ﷺ أن يدعو: ﴿... رَبِّ زِدْنِي عِلْماً﴾ [طه: ١١٤/٢٠] وليس ((ربِّ اكفني علماً)). وقال ﷺ : ((من سلك طريقاً يلتمس به علماً سهل الله له طريقاً إلى الجنة)). (الجوزية) وقال أيضاً: ((الحكمة ضالة المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها)). والقرآن يحذرنا مما نعمل وليس مما نعلم.

يعد مفهوم المعرفة الشريرة المهلكة الممنوعة نتاج سياسات السلطة في القرون الوسطى التي ورَّثتنا استراتيجية الحكومة التي تشرع القوة بالأيديولوجيا. وتتطلب هذه الاستراتيجية وضع قيود على الفكر لأن الأيديولوجيات البديلة تشكل خطراً على النظام. وبما أن الأيديولوجيات البديلة تشكل خطراً على النظام. وبما أن الأيديولوجيات الجديدة تنشأ من تفسيرات جديدة للحقيقة، والتفسيرات الجديدة للحقيقة تنشأ من معطيات جديدة، لذلك لا بد من السيطرة على أية معطيات مقبولة.

وأسهل وسيلة للسيطرة على الوقائع والحقائق، كما يعلمنا التاريخ، هي إدانة التفكير المستقل وحظر الكتب. إن السعي للحصول على الرضا بفضل تهنئة الذات يعد أمراً مؤثراً بفرض وجود الظروف الملائمة. ولحسن الحظ، قال لنا الله، عز وجل، مراراً وتكراراً، إنه لا يقبل أياً من هذا بصورة غير محدودة.

﴿وَإِذا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا بِما أَنْزَلَ اللَّهُ قالُوا نُؤْمِنُ بِما أُنْزِلَ عَلَيْنا وَيَكْفُرُونَ بِما وَراءَهُ وَهُوَ الْحَقُّ مُصَدِّقاً لِما مَعَهُمْ﴾ [البقرة: ٩١/٢] .

لا يمكن لنظام مغلق أن يعطي مصداقية لحقيقة غير منظمة. وإذا لم تُملك الحقيقة، ربما لا يعود بالإمكان امتلاكها - أي لا يعود بالإمكان السماح بها بسبب خوف حماة الواقع الرسميين من أن المعطيات الجديدة لا تؤكد ما لديهم من معطيات. فهل الكنز الذي مازالوا يحرسونه هو في الواقع نحاس؟ فعندما يبنى دين الناس بالتلقين والتقليد، وإذا لم يطوروا ((مذاق الحقيقة))، فإنهم لن يعرفوا شيئاً. إن ملاحظة غير مسؤولة تضع عالم العقيدة في خطر: فغاليلو (Galileo) يجب أن يُقمع لأنه إذا قبل الكتاب المقدس ما يناقضه فإن المسيحية تنهار! حسناً، لم تنهر المسيحية، ولكن هيمنة الكنيسة في أوربا هي التي انهارت؛ وكان ذلك خيراً للعالم وللكنيسة. ((ومع ذلك، فهي تتحرك)).

لم تنهر المسيحية لأنه كان فيها، في واقع الأمر، عون جيد للحقيقة: الحقيقة التي يمكن إثباتها في العلاقات الاجتماعية، وعلى محك القلب. ومع ذلك لم يعد يُبحثُ عن الحقيقة الفكرة ووقائع النظام الطبيعي عند شارحي الكتاب المقدس، إلا من قبل أقل المسيحيين تقدماً. إذ تم التنازل عن تلك الميادين إلى العلماء الحريصين على هيمنتهم على هذا المجال بقدر حرص الكهنة القدماء. يعرض أكثر رجال الدين العلمانيين من ذوي العقول المتفتحة حقيقة مزدوجة: هناك أخلاق، وهناك دين، وكذلك حقيقة علمية، وكلاهما لا يلتقيان. مثل هذه الصياغة ملائمة للانشقاق الذي حصل بين ما هو روحي وما هو مادي لدى المسيحيين، ولكنها لن تناسب المسلمين أنصار التوحيد[1] .

إننا نعلم أن واقع القرآن يختلف عن واقع الكتاب المقدس: فالقرآن لم يراكم أيّاً من التعقيدات وتباينات النقل التي خضع لها الكتاب المقدس. وكلنا نفتخر

---

(١) التوحيد يعني وحدة الإله. لقد شهد هذا المفهوم تطوراً دينياً عميقاً وواسعاً. وعلى الصعيد العملي يُعَرَّف التوحيد بأنه الإعلان عن وحدة الإله أو القبول بذلك كما تم التعبير عنه في أول بيان بقول المؤمن: ((لا إله إلا الله)). إن هذا القبول، إضافة إلى القبول بأن محمداً عبد الله ورسوله يجعل من المرء مسلماً. فقد سمح النبي ﷺ نفسُه بأن اعتناق الخصم للدين في ساح الوغى بقول ((لا إله إلا الله، محمداً عبده ورسوله)) فقط يكفي لعدم مقاتلة الخصم.

دائماً كيف أن الآيات القرآنية تعكس، أو تلمح إلى آخر مكتشفات العلم. ولكن من الجدير ملاحظته أن الذين قاموا بهذه الاكتشافات هم علماء العلم وليسوا علماء الدين. فعالم الدين حين يصرح بأن الأرض منبسطة، فإنما يصرح بذلك لأنه قرأ في القرآن أن الله قد بسط الأرض للأنام، ولم يتنبه إلى اكتشافات أهل العلم.

يقول القرآن عن نفسه في الوصف الشهير الوارد في سورة آل عمران، الآية السابقة، مايلي:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَأُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ وَما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاّ اللَّهُ وَالرّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَما يَذَّكَّرُ إِلاّ أُولُو الأَلْبابِ﴾ [آل عمران: ٣/٧]

فمن الواضح أن تصوير الأرض بأنها منبسطة هو من الآيات المتشابهات، أي مجاز غير منقوص، وليس من الآيات المحكمات، أي تعريف محدد. ولكن ذلك لا يتوضح لنا إلا من خلال تجربتنا الخاصة: وذلك لم يتوضح لعالم الدين. لا يقدم لنا القرآن معايير للتمييز بين الآيات المحكمات والآيات المتشابهات. وليس لدينا ما يميز المجاز من غير المجاز. إن ما يبدو لنا محكماً هو بالضبط ما يبدو لنا محكماً. نحن نعلم أن بعض الآيات محدَّدة الدلالة، فإذا ما وطدناها نكون قد فعلنا خيراً. من الأفضل لنا أن نبني ممارستنا على ما هو واضح لنا، بدلاً من أن نبنيها على ما هو غامض. إن الآيات التي تبدو واضحة لا خلاف حولها سوف تختلف من عصر إلى عصر، ومن مكان إلى مكان، وتتغير بتغيير معرفة الإنسان. فالأرض المنبسطة تبين أنها مكوَّرة، ثم نكتشف الأجرام السماوية «تسبح في أفلاكها» في القرآن (سورة الأنبياء ٣٣، وسورة يس ٤٠) فعندما نقرأ الكلمات المقدسة سعياً وراء المعرفة، سوف نفشل إذا ما استغنينا عن العالم في الخارج.

ليست هـذه مثلبـة في مُطلقيـة الوحـي. بـل هـي ضروريـة لوظيفتهـا كدليـل مرشد. فما الذي نُهدى بفضله، إن لم يكن عالمنـا الواقعـي؟ إن القـرآن يأمرنـا مراراً وتكراراً إلى أن نسـير في الأرض وننظـر في السـماء والأرض ومـا بينهمـا، ونستخدم عقولنا، ومن ثم نقرأ الآيات.

علوم القرآن قد حدَّت بالسفر أو التأمل في الآفاق. فقام العلم الغربي بالمهمـة نيابة عنا. إن تحدي العلم لصيغ قراءة القرآن التقليدية بسيط جـداً: كيـف يمكـن أن يكون نَصُّك صحيحاً، ومشاهداتنا أيضاً صحيحة بالطريقة ذاتها وفي الوقـت نفسه، في حين أن النصَّ والمشاهدة لا يتوافقان؟

ولكن، لا يكون التحدي هائلاً إلا إذا اعتبر القرآن موضوعاً ثابتاً جامداً بدلاً من اعتباره منهجاً دينامياً متحركاً.

فهناك الكثير من الآيات التي ضربت أمثـالاً في النـص القرآنـي كـانت أكـثر وضوحاً لمستمعيها الأوائل مما هي عليه اليوم. فمن منا أدرك، فعلاً، المقصود مـن قوله تعالى: ﴿أَفَلا يَنْظُرُونَ إِلَـى الإِبِـلِ كَيْـفَ خُلِقَـتْ﴾ [الغاشية: ١٧/٨٨]. ولكـن العـرب المسـتمعين للنبـي فهمـوا المقصـود مـن الآيـة بصـورة أقـرب إلى الحقيقـة واستخدموا هذا الفهم. ومن خلال قـراءة القـرآن نسـتطيع أن نسـتوعب كيـف فهموها، من أجل أن تحذو حذوهم:

﴿وَما خَلَقْنا السَّماواتِ وَالأَرْضَ وَما بَيْنَهُما إِلاّ بِالْحَقِّ﴾ [الحجر: ١٥/٨٥]

الدعوة هنا – والتي تتكرر في القرآن – هي أنه حيثما تتقاطع معرفة الإنسان مع الخلق، تتكشف آيات الله. فالكون أنشئ من الحق – بكل معيار وعلى جميع الصعد، في الأعلى وفي الأسـفل وفي الداخـل وفي الخـارج – وكـل حقيقـة تعـد دليلاً على الله.

آيات الله ((واضحة)). واضحة لأنها موجودة في معرفة مدركها وخبرته. وبالتالي، فإنه حيث نبين الحالة الفعلية للمعرفة الإنسانية أن الأرض منبسطة فإن كونها منبسطة يُعدُّ آية؛ وعندما تبين أنها مكوَّرة، فإن كونها مكوَّرة يعد آية كذلك.

لم يكن عالم الدين مخطئاً في اعتقاده حين أفتى أن الأرض منبسطة. إنها منبسطة عملياً، في التجربة الحسية لكل شخص. لكنه كان مخطئاً في اعتقاده بأنها فقط منبسطة، إنها مجرد منبسطة.

إن الأمر العظيم المتعلق بالنظام الروحي العميق الذي انفجر في الغرب ردّاً على القيود التي فرضتها استبدادية الكنيسة المتنامية – ذلك النظام المعروف اليوم بالعلم – هو أنه أثبت أمرين لا جدال فيهما. الأول هو أن عالم الشهادة واقعي ويمكن الوصول إليه؛ الأمر الثاني هو أن وصفنا لهذا العالم ليس إلا وصفاً موقتاً.

لم يفسد ظهور فيزياء أنشتاين علم فيزياء نيوتن، بل أضاء حدود الرؤية السابقة. فما يكتشف يكون فرعاً من الآخر.

كذلك لم تفسد معرفة الأرض المكوّرة معرفة الأرض المنبسطة وممارستها. إنها تبطل حسمية المعرفية الأولى وكفايتها. فالأرض ليست منبسطة فقط، بل مكوّرة أيضاً. وربما تكون شيئاً آخر، كذلك.

﴿لَوْ كانَ فِيهِما آلِهَةٌ إِلاّ اللَّهُ لَفَسَدَتا فَسُبْحانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمّا يَصِفُونَ﴾
[الأنبياء: ٢١/٢٢]

لكننا حتى عندما نكون عالمين بأن قراءتنا لا يمكن أن تحوط بالنص كاملاً، لا نفقد مسؤوليتنا في قراءة القرآن.

* * *

آيات في أنفسنا

﴿أَوَلَمْ يَرَ الإِنْسانُ أَنّا خَلَقْناهُ مِنْ نُطْفَةٍ فَإذا هُوَ خَصِيمٌ مُبِينٌ ، وَضَرَبَ لَنا مَثَلاً وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ [يس: ٣٦/٧٧-٧٨]

إننا نعرف الآن عن كيفية تخلُّق الطفل أكثر مما كنا نعرف قبل وقت قليل. أما فيما يتعلق بالغيب فليس لدينا معرفة مباشرة، لا أكثر ولا أقل مما أنتجت لنا معرفته. بيد أن عالم الشهادة - الذي نستطيع ملاحظته والذي ندعى إلى مشاهدته - مفتوح أمامنا. فالآيات التي كانت خفية علينا هنا فيما سبق، أصبحت مكشوفة لنا الآن. وبالتالي علينا تعديل الرؤية من أجل أن نخدم الحقيقة.

وفيما يتعلق بفترات السعادة البشرية والعدالة، يشعر الناس أن التناسل معادل لزرع البذور. فالأم التواقة للخلف معادِلة للأرض، والأب التوّاق للنسل معادل للمزارع - الزوج الرجل - الذي يضع البذرة في الأرض لتتفتح وتتغذى في الأعماق التي تمنحها الحياة. ويشير القرآن إلى هذه الصورة العميقة عندما يجري حواراً عاماً ضد الخرافة في الممارسات الجنسية - ﴿نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ﴾ [البقرة: ٢/٢٢٣] - لكن رنينها تتردد أصداؤه من خارج الوحي. حتى في العصر الذهبي المزعوم للمساواة الجنسية والذي ادعاه بعض دعاة المساواة بين الذكر والأنثى قبل ظهور الدين الأبوي، كانت الراهبة المتخذة شخصية الإلهة ((إنانّا)) تسأل في طقوس الزواج المقدس: ((من سيحرث حقلي السامي؟)) وكان الجواب، ((أنا، الملك، سأحرث حقلك السامي)). [فولكشتاين وكرامر (Wolkstein and Kramer) ١٩٩٥، ٦٩]. لا يتضمن التشبيه الزراعي بالضرورة اضطهاداً، بل يعين حدود معرفتنا لزمن طويل[1] .

---

(١) إن نصيحة القرآن للأزواج في سورة البقرة، الآية ٢٢٣ ﴿نِساؤُكُمْ حَرْثٌ لَكُمْ فَأْتُوا حَرْثَكُمْ أَنّى شِئْتُمْ...﴾ فهمت على أنها حط من قدر المرأة. ومثل هذا التقييم ليس جوهرياً في المجاز كما هو ملاحظ هنا؛ ومع ذلك يترابط التقييم مع الصورة باستمرار. ويقول الشارحون الأولون إن هذه الآية قد نزلت عندما أبرز نزاع عائلي التصور القبلي بأن جماع المرأة من الخلف يؤدي إلى ولادة طفل أحول.

ومن التطورات التي طرأت على هذه العلاقة هي أنه طالما كانت المرأة معادلة للأرض فإن الرجل يكون معادلاً للسماء التي تجعل الأرض مثمرة بالمطر. هناك، في واقع الأمر، الكثير مما ينبغي استيعابه بفضل المساهمة البشرية التجريبية في آية السماء والأرض المحبوكة جيداً في النسيج القرآني بأكمله. بيد أن الخطوة التالية في خط القياس هذا تعد كارثية، فسارع الوحي يحذر منها: إذ أننا إذا وافقنا على أن المرأة قريبة روحياً من الطبيعة، ومن ثم نقرر أن السماء أسمى من الأرض - وأن الحياة تأتي دائماً من فوق، وليس من تحت إطلاقاً - فعندئذ ربما يكون الرجل متفوقاً على المرأة وقريب من الرب.

ربما تكون هذه الخطوة فاجعة، ولكن المرجعيات من العلماء تعاملوا معها بحيوية بدءاً من أرسطو ومروراً بالأحبار والآباء المسيحيين وانتهاء بعلمائنا المسلمين، حتى بما فيهم العديد من علماء اليوم. ومع ذلك يرفع أكثر الأعلام حمرة في وجه كل مسلم لمجرد أدنى تلميح يصدر عنه بهذا الشأن، ألا وهو علم «الشرك». إذ إن الاقتراح بمساواة أي مخلوق بالله يعني الخروج عن الحقيقة والحق: بلا شك. إذ يكف تصورنا عن كونه آية ويصبح صنماً. والصنم، بغض النظر عن كيفية تقديسه واحترامه، فهو نوع من الكذب.

إذاً هناك شيء ما خطأ فيما يتعلق بالمجاز - إما بنسبة الذكورة إلى السماء أو بنسبة الفعل الإلهي إلى السماء، أو بكليهما. لا يقول القرآن بشأن النسبة الأولى إلا قليلاً ولكنه ينصحنا فيما يتعلق بالنسبة الثانية. يجب ألا تحدد فعل الله بمكان. فالله ﴿رَبُّ السَّماواتِ وَالأَرْضِ وَما بَيْنَهُما﴾ [مريم: ١٩/٦٥]. كما أن وجود الله لا يحدد ببؤرة واحدة، أي بوجهة نظر واحدة. ﴿... فَأَيْنَما تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ...﴾ [البقرة: ٢/١١٥].

ولكن ما يمكن أن يجعل الأمر يبدو معقولاً هو ادعاء فرعون ﴿فَقالَ أَنا رَبُّكُمُ الأَعْلَى﴾ [النازعات: ٧٩/٢٤]. وأخيراً، المرأة أرض، ويجب أن تكون مادة، جسداً.

أما الرجل فهو قناة الشكل، الذي يحدث عملُه الحياة، إنه هو القناة المقدسة للروح. والجسد يوجد لخدمة الروح، أليس كذلك؟ وبالتالي فإن المرأة موجودة لخدمة الرجل ولتنفيذ أوامره التي يصدرها، ولا تكتمل إلا بالطاعة التامة، وبالتالي فإن الناس موجودون لخدمة زعيمهم الذي يملك الحق وحده لقيادة الشعب، وهو وحده الذي يمنحه العظمة؛ وهكذا يحق للرجال الاساءة للخلق وظلمهم لأغراضهم الخاصة وليستخلصوا منه شيئاً، ليسخروه لمنفعتهم؛ وهكذا دواليك.

ليس ذَكَراً ما كان سوى ذلك. فلقد بيَّن لنا الله الآن، بجلاء، أن الشكل الحي - وعاء الروح، محقق التناغم والنظام - ذكر، جزئياً، فقط. ((لقد شبه الرجال أنفسهم بنا (الله))) بسبب افتتانهم بوهم التفوق، ((ونسوا خلقهم)). ليست مهمتهم صياغة الأمور وتحديد أشكالها. والشكل الذكري فقط يغدو معطلاً وفاسداً.

يتحدث القرآن بصورة متنوعة عن ((نقطة السائل)) (النطفة)، ذرَّةُ الحياة التي يشكل الله منها أشخاصنا الأحياء. تقدم سورة القيامة، في الآية ٣٧ هجاء لاذعاً للغطرسة والغباء فيشير إليها بعبارة ((مَنِيٍّ يُمْنَى)). وتوصف ((نُطْفَةً)) بـ ((أَمْشَاجٍ)) ضمن سياق أكثر نشوة وسماوية في سورة الدهر (الإنسان)، الآية (٢). أما بقية الآيات فتستخدم الكلمة دون وصف أو بوصف غامض. ليس مطلوباً أن نقرأ بالضرورة كلمة ((نطفة)) في معظم الظروف بوصفها ((مني)) على الرغم من أنها تترجم عموماً هكذا. ربما كان من الأفضل أن نتجنب قراءتها كذلك في هذه الأيام لأننا نعلم أن التناسل لا يحدث بهذه الطريقة.

فالمادة الذكرية المولِّدة ليست مصدر الحياة. وعلى الرغم من أن الذكر هو الذي يطلق العملية في الأنثى، فإنه لا توجد سلبية في إعادة الإنتاج. إذ الحياة لا

تكمن في جانب واحد من الفراش كي تمر إلى الجانب الآخر كالشعلة الأولمبية. فالنساء لا يقدمن أنفسهن لمهنة، بل كلا الرجل والمرأة يقومان بتضحية متبادلة. إذ لابد من فقدان ثلاث وعشرين صبغية أبوية، واكتساب ثلاث وعشرين من كل جانب كي يتكوَّن الطفل. فالنظام لا يفرض على المادة من جانب واحد. بل ينشأ الشكل من اتجاهين بآن واحد.

ولا بد أن نستخلص من هذه الحقيقة التي لا نستطيع إخفاءها دون إيذاء ضميرنا بعنف، أن صورة الفيض القديمة لم تعد صالحة لإبداعية الله. ولن تسفر أنظمة التحكم القائمة عليها وحدها عن درجة كافية من الحقيقة.

إننا نعرف ذلك الآن، ولا نستطيع التظاهر بغير ذلك. بالطبع ليس كلنا نعرف هذه الحقيقة. أوردت صحيفة نيويورك تايمز حديثاً تقريراً عن فتاة أفريقية نجت من الختان، إذ عبَّر عمها - الوصي عليها بعد موت أبيها - عن هلعه لتواطؤ أمها على تهريبها. قال مرتعباً: ((تصرفت وكأن الطفلة طفلتها)). (دوجر ((Dugger)) ١٩٩٦، B6).

إننا نتلقى، من بين كل عشرة آلاف حالة حمل أو ما يقارب ذلك العدد، دليلاً لما ينظر إليه بشكل مثالي على أنه مرجعية أحادية. إنها تسمى ((حملاً مشيمياً)) (بيركوفينز Berkowitz، وغولدشتاين Goldstein، وبيرنشتاين Bernstein، ١٩٩١، ٤٠-٤٤). إذ لا تتحد مادة الأب الجينية مع مادة الأم الجينية داخل بيضة الإخصاب، بل تضاعف نفسها بدلاً من ذلك وتحل محلها. ويغدو رحم الأنثى المادة المضيفة فعلاً وحصراً للشكل الجيني الذكري. وتكون النتيجة عدم نمو الجنين، وتنمو المشيمة بدلاً عنه بصورة متفجرة غارسة أصابع التغذية عميقاً في مورد الدم الأمومي. وما لم يبتر هذا العضو الخطير الكليل جراحياً فإنه سوف يتمزق في النهاية ويسبب نزيفاً للأم حتى الموت.

﴿إذا زُلْزِلَتِ الأَرْضُ زِلْزالَها ، وَأَخْرَجَتِ الأَرْضُ أَثْقالَها ، وَقالَ الإِنْسانُ ما لَها ، يَوْمَئِذٍ تُحَدِّثُ أَخْبارَها ، بِأَنَّ رَبَّكَ أَوْحَى لَها ، يَوْمَئِذٍ يَصْدُرُ النّاسُ أَشْتاتاً لِيُرَوْا أَعْمالَهُمْ ، فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ خَيْراً يَرَهُ ، وَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقالَ ذَرَّةٍ شَرّاً يَرَهُ﴾ [الزلزلة].

ربما نكون قد دخلنا الحالة الموصوفة هنا، وربما لا نكون: فالله وحده هو عالم الغيب. وربما لا يكون هناك حساب، لكنه لا بد من إجراء تعديل في حيواتنا لتتوافق مع الآيات.

الأمر الإلهي

﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّماءِ وَهِيَ دُخانٌ فَقالَ لَها وَلِلأَرْضِ ائْتِيا طَوْعاً أَوْ كَرْهاً قالَتا أَتَيْنا طائِعِينَ﴾ [فصّلت: ١١/٤١]

علينا الآن أن نتمثَّل هذه الآية، وهي: أن الإئتمار ينشأ بيننا فقط من خلال المشاركة المتبادلة في عملية الخلق. ومع ذلك فقد ألفنا الاعتقاد بأن الأمر إنما هو شرط مفروض من كيان أقوى على كيان أقل قوة. وكثيرون منا يتمسكون بذلك الرأي؛ إذ إنه يبدو ((صحيحاً)) وآمناً. ولكنه ليس صحيحاً تماماً. بل ربما يؤدي بنا في هذه الأيام إلى كارثة.

إن استخدام القوة يُعدُّ إغواء كبيراً للبشر، خصوصاً للذكور منهم. هناك ظروف طارئة بالتأكيد تجعل من استخدام القوة أمراً لا مفر منه، وهكذا فقد زوّدنا الله بالقدرة على استخدامها. بيد أن هذه الظروف ليست شائعة. ولا نؤكد على القليل مما هو موجود فحسب، بل نسعى بانتظام لزيادة عدده. هنالك نشوة مخفية في القهر. قال تعالى في حديث قدسي: ((رحمتي سبقت غضبي))[1] فلماذا يختار الكثيرون منا طريق الغضب؟)).

---

(١) حديث قدسي، مسلم ١٩٧٦، ١٤٣٧.

من المغري أن نعتقد بضرورة التحكم بمجريات الأمور. وعندما نكتشف فشلنا، نحاول ثانية بقسوة أكثر.

يقول روس إرفين فونك (Rus Ervin Funk) في ((وقف الاغتصاب: تحدٍ للرجال)) مايلي:

((أشعر بأني خرجت عن طوري، لذلك سأمسك بيد هذا الشخص لأبين أني أضبط نفسي. ولكن ذلك لا يجدي، فهي ليست تحت سيطرتي بعد... فأشعر برغبة يائسة لأسيطر عليها، ولكني أشعر أني خرجت عن طوري أكثر لإحساسي بضرورة اللجوء إلى مثل هذه المحاولة التافهة لأكون أكثر قوة... فأشد على يدها أكثر... ولكن مازال ذلك لا يجدي. ولكي أكون ((رجلاً)) يفترض أن أكون متمالكاً لأعصابي))، ولكني أفقد السيطرة على نفسي، ولهذا فأنا بحاجة إلى أن أكون أكبر وأكثر تماسكاً، ولكن ذلك لا يجدي)). (فونك ١٩٩٤، ٤٥-٤٦).

سرعان ما يتردى القلقون من الناس، وخصوصاً الرجال، إلى مهاوي العنف عندما يشعرون أن الطرف الآخر يجب أن ينصاع، ولكنه لا يفعل. ونادراً، ما نسأل أنفسنا في حالة الإحباط عما إذا كان هناك سبب لفعل ذلك. من الآمر ومن المأثور؟ من الذي ينبغي أن يكون تحت السيطرة، وسيطرة ماذا؟

وهذا من الصعب فعله ما لم نتيقن من أن شخصاً آخر مسؤول حقاً وأن خير صيغة لذلك الموقف ربما ليست هي الصيغة التي في أذهاننا.

هنالك نوعان من الأمر الموصوف في القرآن. أحدهما هو أمر الشيطان أو ((النفس الأمارة بالسوء)). والآخر هو أمر الله. ومن بين الطرق التي نميّز فيها بين نوعين، هي أن الأمر الأول يخرج فينا ما هو أسوأ، ورغم ما يهدد به من كوارث إذا ما عُصي ذلك الأمر، فإنه لا يملك المقدرة على أن يجعلنا ننصاع إليه مالم تكن لدينا الرغبة في ذلك. وإن انصعنا فإن قدرنا ينحط.

أما النوع الثاني من الأمر فهو ببساطة ((كن)). فإن انصعنا فإن قَدْرنا يعلو.

﴿إنّما أَمْرُهُ إِذا أَرادَ شَيْئاً أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ [يس: ٨٢/٣٦]

لا يتطلب أمر الله إجباراً. إنه ينمو داخل طبيعة الأشياء. إنه لا يقاوم أبداً. فعندما يحاول امرؤ السيطرة على آخر، تكون النتيجة طغياناً. ولكن عندما يأمر الله السّماوات والأرض أن يأتيا، فإنهما تأتيان طوعاً.

إننا نقاوم، أحياناً فكرة التسليم بالسيطرة لأننا نخلط بين الثقة بالله وبين الاستسلام المرفوض. وأحياناً نحبذ الفكرة لأننا جبناء، أو كسالى، أو ضعفاء. ولكن الذي يثق بالله لا يسمح له بأن يكون سلبيا مستسلماً. فنحن نعلم أن ((الجهاد)) ضروري لسلامتنا[1] . فالبشر خلقوا ليعملوا: وبدون العمل لن تكون هناك عبادة. فالله يفضل أن نستخدم إرادتنا وأن نستخدم ذكاءنا في عبادته:

﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلاً رَجُلَيْنِ أَحَدُهُما أَبْكَمُ لا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَهُوَ كَلٌّ عَلَى مَوْلاهُ أَيْنَما يُوَجِّهْهُ لا يَأْتِ بِخَيْرٍ هَلْ يَسْتَوِي هُوَ وَمَنْ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَهُوَ عَلَى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾ [النحل: ٧٦/١٦]

فالسلبية والاستسلام اختياراً في عبادة الله لن تكون إلا جهلاً. والاستسلام للقيود اضطهاد، ونحن أُمرنا أن نأمر بالعدل.

أما العمل الاجتماعي (الجهاد الأصغر) فموجَّهٌ إلى تخفيف حدة الاستسلام القسري. إذ لا يمكن أن يكون موجَّهاً لفرضه. في حين أن الجهاد الخارجي يُتَّبَع عندما يمنع الناس من العودة إلى الله برغبتهم. ولا يمكن اتباع الجهاد من أجل

(١) يزداد المسلمون قلقاً لدى تفسير مصطلح ((الجهاد)) – الذي يترجم روتينياً إلى اللغات الأجنبية بـ ((الحرب المقدسة)) – والواقع أنه لا يعني ذلك. والترجمة المناسبة الوحيدة لهذا المصطلح هي ((الجهد)) أو ((النضال)). والحديث عن الجهاد هو الحديث عن الفعل. ففي عهد النبي ﷺ كان بعض هذا الفعل الذي اضطر المجتمع إلى ممارسته هو القتال. إن القرآن يخاطب العديد من النزاعات التي كانت تنشأ أثناء تلك الفترة المعقدة عندما كان بقاء الإسلام في الميزان، بصورة منفردة، ولم يحصر هدف الفعل في مساعدة الدين في نطاق القتال.

إجبار الناس على العودة إلى الله. فممارسة القوة والخضوع لله لا ينسجمان ولا يتفقان.

﴿لا إِكْراهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الْغَيِّ﴾ [البقرة: ٢/٢٥٦]

لا ينبغي أن نجعل الكون يسير، بل علينا أن ندعه يسير. إن محاولة جعل الأمور تيسر تخلق الإشكالات. فالعدالة تعمل في واقع الأمر بالطريقة التي تعمل فيها الفيزياء. فالله لا يدعونا أبداً إلي ما لا يعمل ولا يسير.

اكتشاف القدرة

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حاجَّ إِبْراهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قالَ إِبْراهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قالَ أَنا أُحْيِي وَأُمِيتُ قالَ إِبْراهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِها مِنَ الْمَغْرِبِ﴾ [البقرة: ٢/٢٥٨].

على الرغم من أن القدرة هي التي تسيّر الأحداث في العالم، فإن القدرة الظاهرة ليست كالقدرة الحقيقية. القدرة الظاهرة هي تلك التي يستطيع المرء استخدامها. أما القدرة الظاهرة قدرة حقيقية طالما أننا نرفض قراءة الآيات.

يتيح الله لنا أحياناً مقدرة خاصة لنرى فيما كنا سندعيها لأنفسنا ونضل السبيل. ويسمى ذلك ((فكراً))، أي خدعة الله (سورة الأعراف ٩٩). فخصم إبراهيم (عليه السلام) سُمح له أن يتذوق المقدرة: المقدرة حقيقة. فظن أنها قدرته، حقيقة، فَدُمِّر.

إننا نواجه موقفاً ماكراً دقيقاً، إذ يطلب إلينا أن نعمل، ومع ذلك لا نعمل من تلقاء أنفسنا. فهناك فرق شاسع بين الصفة التي أمتلكها بنفسي والصفة المعروفة بأنها من صفات الله. الصفة الأولى، مهما كانت، لا فائدة منها. أما الثانية، مهما كانت، فلا تُثَمَّن.

يرى التراث الإسلامي الروحي صفات الله أنها تنقسم إلى فئتين عريضتين. الجمال الذي يعزز الموجودات، والجلال الذي يتغلب عليها. والتوازن فيما بينهما يسمى «الكمال». وللبشر صفة المرآة، وميراثنا الفريد هو انعكاس كلية الصفات الإلهية فينا. ومهمتنا، عن طريق الجهاد الأكبر، هي تحقيق هذه الصفات بأدق أشكالها بفضل إزالة ما يحجبها أو يبهجها. وإزالة ذلك يعد شكلاً من أشكال التطور.

﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رابِياً وَمِمّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النّارِ ابْتِغاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْباطِلَ فَأَمّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفاءً وَأَمّا ما يَنْفَعُ النّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الأَرْضِ﴾ [الرعد: ١٣/١٧]

يعد تحقيق صفة من الصفات عملية تشذيب وتهذيب، تماماً كصهر المعدن لإخراجه من فِلزّه. وتحدد المادة الأولى نوعية النتاج المنجز، ولكنهما أبعد ما يكون عن التماثل. فالخَبثُ الذي ينبغي فصله لتحرير فضة الفضيلة أولاً ومن ثم ذهب التوحيد، إنما تلك هي مهمتنا.

هذه هي حال صفات الجلال، كما هي حال الصفات الأخرى. فالشجاعة والقوة يجب أن يستخلصا من القسوة والاندفاع، والحكمة ينبغي أن تُنَقّى تنقية كاملة من الحقد والغضب قبل أن تكون مرايا إلهية. ومع ذلك نادراً ما تخضع الصفة الجلالية فينا للتشذيب، بل هي لا تُشذّب، إن سمتها خطيرة فالجلال يسعى لأن يسود. والأنا تسعى لأن تسود. ويمكن للجلال فينا أن يجذب مكر الله. فعلينا أن نحرص جداً على تجنب ادعائه لنا. ومع ذلك نشعر أن في ادعائه مجداً وبهاء.

يختار بعض المسلمين أن يخصوا الذكور بالجلال الإلهي، في حين يخصون الإناث بالجمال الإلهي (انظر مراته «Murata» ١٩٩٢). ورغم كون هذا المجاز

مريحاً لكونه عرضياً، إلاّ أنه يفتقر إلى معايير الآية. فليس هناك أي إشارة قرآنية تدل على ذلك وليس هناك أي برهان مقنع في حياتنا العملية. فهل الرجال لا يكونون رجالاً إلاّ إذا أظهروا قوة؟ وهل النساء اللائي يظهرن قوة يكففن عن كونهن نساء؟ مثل هذا الحوار يجعل ما شرعه الله في طبيعة البشر ((غير شرعي)). كما أنه يعد تسويغاً ضمنياً لقسوة الرجال والمجتمعات، الأمر الذي ينبغي ألا نسمح به بهذه السهولة.

ربما تتركز المواد الخام للصفات الجلالية في الذكور، وفيما هو قوي، أكثر مما تتركز في الإناث أو فيما هو ضعيف. فإذا كان الأمر كذلك، فلا بأس. فالمادة الخام ليست هي الغاية. عندما ننعم النظر في المكانة الروحية - التي تعني إحداث تناغم مع الأمر الإلهي - فلا تكون المادة الطبيعية الأولى ذات علاقة أو أهمية. فنصف أوقية من الذهب الخالص تساوي جَبَلاً صغيراً من الخامة غير المكرَّرة. كما أن امتلاك مصادر زائدة، من أي نوع، لا يُعد دلالة على التفضيل الإلهي. والسؤال الحقيقي هو: كيف سوف تستخدم هذه المصادر؟ والمهم هو التكرير مقابل عدم التكرير، وليس الذكر مقابل الأنثى - أو أية ثنائية.

ربما يكون هذا التعميم شائعاً لأن الرجال يشعرون بأنهم أقل قلقاً عندما يواجهون في نسائهم صفات جمالية فقط كالرقة واللطف والرحمة والعفو. وكذلك النسوة يشعرن بأنهن أقل قلقاً عندما يجدن في رجالهن صفات جمالية. أما الصفات الجلالية فهي خارج المملكة الحميمية، ماعدا في حمأة العواطف الحارة المتبادلة. ومع ذلك نفيد منها جميعاً بفضل تنميتها في شخصيتنا.

مازلنا، مهما كنا، حكماء بإدراكنا كيف نتابع ميولنا الجلالية. إنه ليس من السهل تنقيتها، وليست مفضلة إلهياً. ربما ينظر إلى الصفات الجلالية في شخصية ما أو مجتمع ما على أنها ((رجولة)). لا نستطيع، بناء على ذلك، أن نعتبرها تمثل حالة مثالية.

فالآيات ليست كذلك، إنها أمر آخر. فقد وصف الله دور مثلنا الحية بمصطلح ((رحمة للعالمين)) (سورة الأنبياء، ١٠٧). فاسم الله الذي قدمه النبي للناس، الاسم الفريد الذي لم يسمعوا به من قبل، هو ((الرحمن الرحيم)). ويفتتح الله كل سورة من سور قرآنه، ماعدا واحدة، بـ ((بسم الله الرحمن الرحيم)) اسمان جماليان. هذه هي الطريقة التي نكرس بها أعمالنا.

وُصِفَ لذاكرتنا المستمرة اسمان من الرحمة، وليس اسم من الرحمة واسم آخر من القسوة. ولربما نبحث عن عون في مسألة الجنس هناك. تلقينا مئة وثلاث عشرة سورة متوَّجةً بالبسملة. سورة واحدة فقط لم تتوَّج بها. ربما كان هذا هو التوازن المثالي بين الجمال والجلال في مجتمعاتنا وحياتنا؛ هذه هي خير نسبة تعوّدُنا على الأمر الإلهي، [١١٣: ١]، أي أن الرحمة تفوق كثيراً جداً الغضب.

الإرادة البشرية موجودة. والسؤال الموجّه لكل مسلم هو هل نمارس هذه الإرادة لتعكس أسلوب الأنا وغايتها أم لتعكس أسلوب الله وغايته. ولكي يعطينا القرآن درساً للتعرف على الأسلوب الأول، يعرض لنا فرعون والنمرود وأبا جهل والمجتمعات الطاغية التي انهارت[1]. ولكي يعطينا درساً للتعرف على الأسلوب الآخر، بين لنا الطاعة الحرة التي تضيء السماء والأرض.

* * *

(١) فرعون معروف للجميع. أما نمرود ((الصياد القوي)) في الكتاب المقدس، فهو اسمٌ يرمز عند المسلمين إلى الطاغية المعارض لإبراهيم (عليه السلام). وأبو جهل كان يمثل المجتمع المكي الارستقراطي، ومن أوائل أعداء النبي ﷺ. يحتوي القرآن على عدد كبير من الإشارات إلى مجتمعات فاسدة استغلالية مهيمنة تجاهلت النصيحة التي كانت سوف تنقذهم.

الاجتهاد والسلطان

﴿يا مَعْشَرَ الْجِنِّ وَالإِنْسِ إِن اسْتَطَعْتُمْ أَنْ تَنفُذُوا مِنْ أَقْطارِ السَّماواتِ وَالأَرْضِ فَانْفُذُوا لا تَنفُذُونَ إِلاّ بِسُلْطانٍ﴾ [الرحمن: ٥٥/٣٣]

السلطان ليس هو القوة ذاتها. بل هو الحق في التصرف، والحق في اتخاذ القرار. في هذه الآية من سورة الرحمن، نقرأ أن الحدود التي نعرفها لا يمكن تجاوزها إلا بإذن. والتعبير القرآني الدال على هذا الإذن هو كلمة ((سلطان)).

يوافق المسلمون عموماً أن ((السلطان)) كان في عهد النبوة محصوراً بالأنبياء. فلديهم معرفة خاصة جداً. ولهم الحق في اتخاذ القرار بطريقة فريدة، لا يمكن الوصول إليها من قبل أي شخص الآن. يتمتعون بسلطان لا ينازع.

لقد انتهى عصر النبوة، ونحن ورثته. وترك لنا المثل النبوي والقرآن الكريم كدليل لنا، إذ مازال في هذين المصدرين سلطان. ولكن من هو المخول لتطبيقه في هذا العصر المتأخر؟ من الذي يمكن أن يفسر ما قاله الله وما فعله؟

ياله من سؤال مربك طيلة هذه السنين كلها!! لقد افترضنا طيلة هذا الوقت أن للمفسّر الحقيقي الحق في أن يطاع. ومع ذلك، هناك في النص دليل صغير ثمين يدعم مثل هذا الافتراض، وهناك ما هو أقل وأقل من الأدلة في العالم.

إذا كان الاجتهاد لا يشرع القوة، وإن كان لا يشرع القوة سوى الطغيان، لماذا إذن لا يفتح باب الاجتهاد (التفسير)؟! فطالما أنه لا يوجد مطلب ضمني بضرورة موافقتنا، فإنه لا يوجد بالتالي ادعاء بـ ((أنا ربكم الأعلى)). إن من ينبغي إرشادهم، أي من بُعِثت لهم الرسالة، هم بالتأكيد الذين أريد لهم أن يتمثلوها. والله قادر بالتأكيد على مخاطبة الناس كما نحن، جميع الناس كما نحن، تماماً كما نستطيع مخاطبة بعضنا بعضاً. لقد أراد الله لنا أن نسمع منذ البداية.

قال تعالى: ﴿... أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قالُوا بَلَى ...﴾ [الأعراف: ١٧٢/٧]

فإما أن نسمع وإما لا. ففي سورة البقرة يقول موسى (عليه السلام) لقومه إن الله يأمركم أن تذبحوا ((بقرة)). وبدلاً من تناول أية بقرة ويضحوا بها قرباناً، ألحوا على معرفة أي بقرة يريدها الله. فتابع موسى السؤال، وتابع الله تحديد المجال، وتغدو التضحية رويداً رويداً أكثر إيلاماً طالما أن الناس مستمرون في رفض القيام بهذه التضحية. فكيف يجرؤون على الاختيار بأنفسهم، من ضمن البدائل العديدة جداً؟ فلا بد أن يخبرهم أحد ماذا يفعلون.

﴿قالُوا ادْعُ لَنا رَبَّكَ يُبَيِّنْ لَنا ما هِيَ إِنَّ الْبَقَرَ تَشابَهَ عَلَيْنا وَإِنّا إِنْ شاءَ اللَّهُ لَمُهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ٧٠/٢]

ولكنهم عزفوا عن الهداية، إذ رفضوا الحرية التي منحهم الله إياها ليستجيبوا بعفوية. بل طلبوا أن يُقيَّدوا. ولم يوافقوا في النهاية على أن يفهموا أمر الله إلا عندما أصبح تعريف بقرة معينة محدداً بحيث لم يعد بالإمكان تجنبه - عندما فرزت العجلة من بين القطيع المتشابه لتكون ((مُحكمة))[1] . وحتى بعد ذلك ﴿... وَما كادُوا يَفْعَلُون...﴾ [البقرة: ٧٢/٢] كان يمكن أن يفعلوا ما أُمروا به في في أي وقت. وكان يمكن أن تكون أية عجلة هي العجلة المطلوبة، المُحْكَمة. كان الأمر عائداً إليهم.

إن خالقنا يتساهل بمطالبتنا لفرض القيود على حريتنا في الاجتهاد ولكنه لا يحبذها. إننا نرى في قصة البقرة أن ضيق التفكير والجمود في الدين هما نتيجة مباشرة لعدم الرغبة في السماع، ولعدم الرغبة في تحمل مسؤولية السماع. ولكن عندما نسمع فإن المعنى يصعد إلى السطح ليلتقي بنا ويسعى إلينا بقدر ما نسعى إليه. فقد ورد في الحديث القدسي ما معناه ((اسع يا عبدي أسعى معك)) [غراهام (Graham) ١٩٧٧، ١٧٥-٧٦].

(١) المتشابهات هي المتماثلة بصورة مشتركة، ويمكن قراءتها أحياناً على أنها ((مجازات)) كما أشرنا سابقاً. بيد أن المغزى الواحد نادراً ما يعالج رنين المصطلح القرآني بصورة شاملة.

إذا ما شعرنا بإخلاص إننا نفتقر إلى المعرفة الكافية لفهم ما يقال لنا فيغدو لزاماً علينا أن نبحث عن تلك المعرفة. وإذا ما شعرنا بإخلاص أننا نمتلك المعرفة الكافية، فإنه يغدو لزاماً علينا أن نفعل. بيد أن ((المعرفة الكافية)) تتغير. إن فهم الوحي ليس مواءمة سلبية مع نموذج مفروض من عَلٍ. إنه يتكوَّن من اتجاهين في آن واحد. إنه فعل إلهي نتصرف ضمنه كذلك. ولو لم تكن الحقيقة تولد باستمرار معانيها، وإن لم تكن تدعونا دائماً لسماعها، فلا داعي إذن لفحص الحقيقة خمس مرات يومياً.

﴿...كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ...﴾ [الرحمن: ٢٩/٥٥]

ربما نتجاهل أو نرفض الحقيقة الحالية، أو نتلاعب بها، أو نعتنقها من لحظة إلى أخرى، ومن حالة إلى أخرى. ولكن بوصفنا مسلمين، فإن هدفنا المحدد هو مزيد من التوكل وتبني الحقيقة: لنكون أوفياء لها. ويتطلب هذا الهدف امتحاناً صراماً وقاسياً لأنفسنا، لعالمنا، ولهدايتنا. وهنا يصطدم مشروع الوفاء الاجتماعي بالعقبة الكبرى، لأن مثل هذا الامتحان يتطلب درجة من الطاقة لا يرغب الكثيرون أن يبذلوها، أو عاجزون عن أن يكرسوا أنفسهم لها.

﴿قالَتِ الأَعْرابُ آمَنّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنا وَلَمّا يَدْخُلِ الإِيمانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [الحجرات: ١٤/٤٩]

يمكن أن ينفع مساق أبسط من ذلك، ولكن بقدر ما تكون المعرفة المتوافرة لدى مجتمع ما في متناول شخص معين أو مجموعة أشخاص. عندئذ نُسَلِّم، صادقين، لأولئك الأشخاص بإتقان تلك المعرفة لأن مهنتهم تجذبهم إليها، وتمنحهم السلطة ليقرروا عنا؛ وننصرف إلى أعمالنا واثقين بتناغمنا مع الطريقة التي تسير بموجبها الأمور.

ولكن في أزمان كزماننا هذا، عندما تندفع المعرفة التي لـم يرحـب بهـا أحـد إلينا من كل حَدَب وصوب، فإن ذلـك يتطلـب مزيـداً مـن الانخـراط في عمليـة الاجتهاد. ولكي نحيا حياة صادقة اليوم لابد من مزيد من الجهد الواعي. ورغـم أننا سنحتاج دائماً إلى معلمين - لأننا بحاجة دائمة إلى الثقافة - فإن الأنبياء، قد ذهبوا، ولا يستطيع أحد أن يحل محلهم. إذ لا يمكن لرؤيـة أي خبير أن تُحـدث أزمنة كهذه بكفاءة، ولا يستطيع أي عالم أن يتمثل ذلك كلياً نيابـة عنـا. ليـس أمامنا إلا أن نفعل ما حثنا الأنبياء علـى فعلـه في المقـام الأول: اتبـاع مَثَلِهـم. إذ ينبغي لنا، أن نعترف بمذاق الحقيقة وأن نكون متعلمين في كلمات الله.

كثير من المفكرين المحدثين يوجهون دعوة ملحَّة إلى الناس العـاديين لتحمـل المسؤولية الروحية المباشرة. ويعتقد عدد لا بأس به منهـم أن تحقيـق هـذه الغايـة يعني التخلي عـن ديـن المـاضي. بيـد أن الحالـة المسـيحية هـي الحالـة المسـيحية، والحالة الإسلامية هي الحالة الإسلامية. إذ ليس من الضـروري عندنـا الانفصـال جوهرياً عن التراث. (إنه جزء كبير مما يوجعنا) فالذي علينا فعلـه هـو التمسـك بالخيط الحي.

﴿وَاعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعاً وَلا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ٣/١٠٣]

لا يدعى المسلمون إلى صياغة عقدية، بل يدعون إلى قراءة آيات الله. فنحـن أنفسنا لا نحسن صنعاً إن حاولنا إقامة كنيسة صغيرة أنيقة. ولا يكـرّم المفسـرين العظام الذين سبقونا بربطنا بما توصلوا إليه من نتائج وإغلاق أعيننا بالقوة. فربمـا يرتعب معظمهم إن فعلنا ذلك! إذ ليست هـذه هـي الطريقـة التـي واجهـوا بهـا زمانهم.

﴿يا أَيُّها النّاسُ إِنّا خَلَقْناكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْناكُمْ شُعُوباً وَقَبائِلَ لِتَعارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات ١٣/٤٩]

ليست الحقيقة مُلكيَّة، فلا يمكن امتلاك الوحـي، بـل يسـمع ويسـتجاب لـه. وقراؤه، أيضاً، يشكلون قبائل تحتاج إلى أن يتعرف بعضها ببعض.

فإذا ما اعـترف بعضنـا ببعـض، عندئـذ يمكـن أن نهـدم دفاعاتنـا ونفككهـا. وعندما نكون أحراراً في أن نعتبر القراءات العديدة كلها صحيحة في آن واحـد، فإننا نكون قد تحررنا للعمل معـاً نحـو أكـثر القـراءات صحـة بالنسـبة لنـا الآن، القراءة ((الأكثر وعياً لله)). وعندما يكون باستطاعتنا القبول بأنـه حتـى قراءتنـا هذه هي دائمـاً مؤقتـة فإننـا سنكتشـف أن عظمـة القـرآن سـتظل خـالدة فـوق الأحداث. عندئذ نكف عن محاولة حماية الله، ونترك الله يحمينا.

إننا لن نتخلص من احتمال تحولنا إلى كثرة ضئيلة من الفراعنة، أو إلى رُسل مزيفين يدعي كل منا إلهاً خاصاً به ونطلب من الآخريـن جميعـاً أن يعبـدوه، إلا بالاعتصام بحبل الله الحي القيوم الواحد الأحد.

﴿إِنَّ ذَلِكَ لَحَقٌّ تَخاصُمُ أَهْلِ النّارِ﴾ [ص: ٦٤/٣٨]

إن ما يجعلنا نمسك بأعناق بعضنا بعضاً هي الغطرسة التـي تزيـغ أبصارنـا إلى التمجيد الذاتي فتحول دوننا وقراءة آيـات اللـه - سـواء في العـالم أو في النـص القرآني - في حين نكون بأمس الحاجة إلى التحذير.

﴿إِنَّ الَّذِينَ يُجادِلُونَ فِي آياتِ اللَّهِ بِغَيْرِ سُـلْطان أَتـاهُمْ إِنْ فِـي صُدُورِهِـمْ إِلاّ كِبْرٌ ما هُمْ بِبالِغِيهِ فَاسْتَعِذْ بِاللّـهِ إِنَّـهُ هُـوَ السَّـمِيعُ الْبَصِيرُ ، لَخَلْـقُ السَّـماواتِ وَالأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النّاسِ لا يَعْلَمُونَ﴾ [غافر: ٤٠/٥٦-٥٧]

ومع ذلك يمكننا أن نعرف ما إذا فتحنا أنفسنا علـى التعلُّـم. فقـد تكلـم اللـه عبر الأنبياء عن الغيب ومازال يتكلم عبر عالم الشهادة - في الكون وفي أنفسنا.

﴿فَوَرَبِّ السَّماءِ وَالأَرْضِ إِنَّهُ لَحَقٌّ مِثْلَ ما أَنَّكُمْ تَنْطِقُونَ﴾ [الذاريات: ٥١/٢٣]

فما الآيات الموجودة في القرآن والآيات الموجودة في الكون إلا محاولة لإشراكنا في الحديث. إنها تنقل إلينا معلومات نستطيع استخدامها: ((وعد ووعيد)). إنها تساعدنا على توجيه أنفسنا في الوضع البشري البالغ التعقيد. وترسم لنا السبيل، وتبين لنا أين نحن، بحيث يتاح لنا السفر بأمان مما نعلم إلى ما لا نعلم. ﴿لا تَنْفُذُونَ إِلاّ بِسُلْطان!!﴾ [الرحمن: ٣٣/٥٥]. إن آيات الله علامات دالة على الطريق. ((...وَما يَذَّكَّرُ إِلاّ أُولُو الأَلْباب...﴾ [آل عمران: ٧/٢]. إن إدراك خلود القرآن - بدلاً من مجرد تثبيته - يدعونا إلى إدراك الخلود في أنفسنا. ﴿... إِنّا لِلَّهِ وَإِنّا إِلَيْهِ راجِعُون﴾ [البقرة: ١٥٦/٢].

وهذا الإدراك يتطلب أن ينضبط كل مسافر ضمن نظام نفسه أو مركزه. إنه يتطلب من أولي الألباب، ذوي اللب والنواة والجوهر، الذين لهم رأي. ولا يرتبط الإمساك بذلك المركز بأية خبرة صوفية غامضة. بل مرتبط بانتزاع الخوف من تيار الحياة الدافق. ولم نخاف نحن المهتدين، الذين نعرف أين نحن، وإلى أين نسير؟!

بالطبع، نحن بشر ونخشى التغيير، بيد أن خوف التغيير ليس هو الخوف من الله. الحقيقة تدوم، ويقوم الإيمان عليها. إذ نهانا الله الأول والآخر، الظاهر والباطن، عن أن ((نلعن الزمان))، ((لا تلعنوا الزمان لأن الزمان هو الله))[1] .

الله خير العالمين. والصلاة والسلام على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين. والحمد لله رب العالمين.

* * *

---

(١) الاقتباس من وينسنك ومينسنغ (Wensinck and Mensing) ١٩٤٣ عن مسلم، ألفاظ ٤، ٥؛ بخاري،آداب ١٠١، موطأ، كلام ٣؛ أحمد، ١: ٢٥٩، ٢٧٢، ٢٧٥، ٣١٨، ٩٣٤. وأكثر الروايات شيوعاً هي: ((لا تقل "يا لخيبة الزمان" لأن الله هو الزمان)).

القسم الرابع

منهج الفاعلية

ويتضمن:

- الفصل التاسع: الكفاح من أجل حقوق الإنسان للمرأة المسلمة قبل مؤتمر بكين وبعده.

غويندولين زوهارة سيمونز

- الفصل العاشر: هل يسمح الإسلام بتنظيم الأسرة؟ حق المرأة في منع الحمل .

رفّت حسّان

الفصل التاسع

الكفاح من أجل حقوق الإنسان للمرأة المسلمة

قبل مؤتمر بكين وبعده

منظور أمريكي ذو أصول أفريقية

غونيدولين زوهارا سيمونز

GWENDOLYN ZOHARA SIMMONS

إنني أستكشف في هذا الفصل بعض القضايا التي تواجه المـرأة المسـلمة التـي تتساءل حول التقاليد والآراء المتعلقة بدور المرأة في الإسـلام والمجتمـع عمومـاً. يأتي في طليعة محور بحثي الأنشطة الثقافية والتنظيميـة للمـرأة المسـلمة في أجـزاء عديدة من العالم ذات الصلة بتأمين حقـوق الإنسـان للمـرأة ضمـن المجتمعـات الإسلامية. ولسوف أقدم عرضاً موجـزاً لبعـض التيـارات والموضوعـات الجاريـة حول قضية ((المرأة والإسلام)) في الخطاب الحديث. وسوف أصف أيضـاً بعـض أنشـطة المـرأة المسـلمة المتعلقـة بتـأمين حقـوق الإنسـان للمـرأة في المجتمعـات

الإسلامية كمًا عُبّر عنها في المؤتمر العالمي الرابع حول المرأة (FWCW) الذي عقد في سبتمبر (أيلول) من عام ١٩٩٥م في بكين، عاصمة الصين، والذي ساهمت فيه.

تمهيد

لقد شاعت اليوم لدى الأكاديميين ممارسة الكتابة حول قضايا علوم الإنسان، والقضايا الاجتماعية والسياسية ليقيموا الأسس التي يقفون عليها والمنظور الذي ينطلقون منه في بحوثهم وكتاباتهم في واجهة الأبحاث. ولسوف أحذو حذوهم. إنني مسلمة ممارسة وطالبة إسلامية جامعية أقوم الآن بالإعداد لدرجة الدكتوراه في الدراسات الإسلامية، ولشهادة في الدراسات النسائية في جامعة تمبل (Temple) في فيلادلفيا، بنسلفانيا. قضيت خمسة عشر شهراً من عامي ١٩٩٦ و١٩٩٧م في الأردن، ولفترة أقل في فلسطين أبحث في الحركات النسائية هناك. لقد تيسَّرت أنشطتي البحثية بفضل زمالة قانون التدريب على بحوث الشرقين الأدنى والأوسط لوكالة المعلومات الأمريكية (USIA NMERTA) والتي منحها المركز الأمريكي للبحوث الشرقية (ACOR)، وبفضل زمالة فولبرايت لبحوث الأطروحات. إن قدراً كبيراً من أنشطة الحركة النسائية التقدمية التي شاهدتها في البلدين تتعلق بعملهن السابق للتحضير لمؤتمر بكين، وبأنشطة المتابعة لتأمين تنفيذ برنامج العمل (PFA) المصدّق في المؤتمر العالمي الرابع حول المرأة (FWCW). وترأست وفد لجنة خدمات الأصدقاء الأمريكيين (AFSC) إلى بكين، والمؤلف من تسع نساء. وانخرطت هناك بنشاط مع ورشات عمل النساء المسلمات، خصوصاً الورشات المتعلقة بتأمين حقوق الإنسان.

إن الانخراط في هذا البحث وكتابة هذا المقال يعد بالنسبة لي، كامرأة أمريكية معتنقة الإسلام، أكثر من عمل أكاديمي. إنه قضية مهمة حقّاً بالنسبة لي وأنا أشق طريقي عبر جوانب ديني الروحية والثقافية والشرعية. كما أنني من

أنصار المساواة بين الرجل والمرأة ومن نشطاء هذا الاتجاه. وانطلقت بعملي كمؤمنة بمنهج الفاعلية في حركة الحقوق المدنية الأمريكية في ستينات القرن العشرين. كنت زعيمة، وجندية من المشاة في ذلك النضال من أجل العدالة والمساواة. نشأت في جنوب جيم كرو (Jim Crow South) [ممفيس، تينيسي (Memphis, Tennessee)] حيث عانيت من الأبارتيد العرقي الأمريكي. إذ كنت أُبعَدُ إلى مؤخرة حافلة الركاب، وإلى المراحيض، ونوافير الماء، وشرفات المسارح، ومحلات بيع الهامبورغر المخصصة للملونين (إن وجدت). كنت قد ألفتُ ألاَّ يقدم لي تسهيلات في الفنادق أثناء السفر أو لدى دخول مكتبة عامة أو حديقة حيوان (إلاّ في أيام معينة؛ وفي ممفيس كان يوم الثلاثاء من كل أسبوع هو يوم الملوَّنين). كما عانيت من إهانات كثيرة أخرى، ولكني لم أقبل بها أبداً، مثل مناداتي من قبل البيض بكلمة ((nigger)) (التي تتضمن ازدراء لكلمة ((زنجية))) أو بكلمة ((gal)) (التي تتضمن ازدراء لكلمة ((بنت)) أيضاً، مثل كلمة ((بت المصرية)))، إضافة الخوف الدائم من أن أكون ضحية جريمة الكراهية المحفّزة بالعنصرية العرقية دونما أمل كبير في العدالة. وبوصفي امرأة سوداء، هناك خوف آخر من أن أكون ضحية اعتداء جنسي من رجل أبيض، علماً بأنه لو حدث ذلك، فإن العدالة لن تسود لتشمل مثل هذه الحادثة.

إن ما أعرفه في هذه الاستعادة لأحداث الماضي هو أن أسوأ ما في كوني أمريكية إفريقية في تلك الحقبة هو محو تراث شعبي وإسهاماته التي قام بها على مسرح التاريخ الجليل، محواً تامّاً. إذ عملت أمريكا البيضاء العنصرية بإتقان على شطب إفريقيا وأطفالها من كتب التاريخ والسينما والبرامج التلفازية. وبالتالي كنت أعتقد أن تاريخي ((الحقيقي)) قد بدأ بالعبودية، وينبغي لي أن أشكر هذه البداية، كما قيل لي، لأن المستعبدين قد أنقذوا أسلافي من ((الحياة البربرية والأراضي غير المتمدنة)) في أدغال إفريقيا. وبما أن معرفتي بإفريقيا قد حصلت عليها إجمالاً من أفلام طرزان التي كنت أشاهدها بحلقات متوالية كل يوم سبت

مسرح السود في المنطقة المجاورة، فإني كنت أشعر بخجل خفي لكوني سليلة «القارة السوداء» بصورة واضحة (فأنا امرأة سمراء داكنة ذات ملامح إفريقية). فكَبَتٌّ التاريخ العنصري والإيديولوجيا العنصرية في داخلي، وكنت أشعر بتوق خفي إلى أن أكون غير ما أنا عليه. وغالباً ماكانت رؤيتي لنفسي في المرآة تسبب لي ألماً.

لقد تسارعت رحلتي نحو استكمال هويتي الشخصية منذ انخراطي في أعمال لجنة التنسيق الطلابية السلمية (اللاعنف) (SNCC) للاشتراك في المظاهرات الداعية لإزالة الفصل العنصري في المطاعم، والفنادق، والمكتبات العامة، والقطارات، ومحطات حافلات الركاب، وغيرها من الأماكن التي كانت محظورة على الأمريكيين الأفارقة. كما أن مواجهة أصحاب المؤسسة العرقية وعمالها، إضافة إلى قوات شرطة أطلانطا (Atlanta) [حماة الظلم]، بصورة متكررة قد منحني العزة والشجاعة. وشرعت أزيد من انخراطي والتزامي بتأمين العدالة لي ولشعبي، انطلاقاً من بدايات هذه التأكيدات على شخصيتي. ولم يزدني السِّجْنُ، والضرب، والهجمات العرقية الشريرة، وشجاعة أقراني الوطنيين الذين كانوا مازالوا في المرحلة الابتدائية أو السنة الأولى من المرحلة الثانوية، إلا تعزيزاً لقراري في الاستمرار في النضال، وعندما قررت الذهاب إلى المسيسيبي (Mississipi) في صيف عام ١٩٦٤م كمشاركة في مشروع المسيسيبي الصيفي للحرية، كان ذلك ضد رغبة أسرتي، وتحدياً لخوفي من الحالة الأسوأ في الاتحاد من أجل السود. وكنت أسمع طيلة حياتي كطفلة في ممفيس، تينيسي عن الأحداث المرعبة في المسيسيبي. وكانت أسرتي تعرف سوداً نجوا بأعجوبة من مزارع احتجزوا فيها كعبيد (خدم بعقود ملزمة) حتى أواخر خمسينات وستينات القرن العشرين. وبما أنني أصبحت جزءاً من قيادة الطلبة في الـSNCC. فقد شاركت في قرار الـSNCC القيام بالمشروع. وكما كان بوب موسى (Bob

Moses) مدير الولاية لمشروع المسيسيبي، يقول دائماً إن هدف المشروع الصيفي هو ((كسر الحالة)).

كنت أعرف قرع نواقيس موت السود في الولاية، إن الصورة التي نشرتها مجلة جت ماغازين (Jet Magazine) لجثة إميت تيل Emmit Till البالغ من العمر ثلاث عشرة سنة، والتي سحبت منتفخة من نهر المسيسيبي (حيث قتل وربط بأثقال وأُلقي في نهر بدعوى أنه صَفَّر لفتاة بيضاء) عندما كنت في العاشرة أو الثانية عشر من العمر، لاتَمّحى من ذاكرتي. وكنت أعلم ماجرى لميدغار إيفرز (Medgar Evers) زعيم الحقوق المدنية اللامع الذي قتل على شرفته الأمامية في جاكسون، المسيسيبي بسبب جهوده من أجل تأمين حقوق السود، ولازلت أذكر أيضاً الكثير من حوادث موت السود التي ذكرتها صحافة السود في ممفيس. ومع ذلك كان لابد من أن أشارك مشاركة كاملة في الحركة لأحرر السود رغم مخاوفي. لقد امتد التزام الأشهر الثلاثة بمشروع المسيسيبي إلى سنتين تقريباً. إذ أصبحت، بسبب خلو المنصب، مديرة مشروع لوريل (Lourel) في المسيسيبي (لأن المدير الأصلي قد اعتقل وهرب من المدينة). فلم أستطع المغادرة في نهاية الصيف لأن عملنا كان في بدايته، وكان المحليون بحاجة إلى بقاء بعضنا ((من غير المواطنين)) لمساعدة الحركة الناشئة النامية. وعلى الرغم من أنني كرست كل جهودي إلى المشروع، فقد غادرت بأكثر مما أعطيت. إذ تبددت كل الأساطير التي انغرست في نفوسنا، ومشاعر السعادة لدى السود بالأمر الواقع أو بالإحساس بعجزنا عن تنظيم حركات قوية للتغيير. كما أزيلت من نفوسنا كل القوالب الفكرية المغروسة فيها بشأن ضعف النساء، والافتقار إلى المهارات، والعجز عن القيادة. كنت، بالطبع، مدركة لقوة النساء كقادة دينيات وسياسيات، انطلاقاً من معرفتي؛ أثناء حياتي، بنساء ذوات سلطان وشجاعة، بدءاً بوالدة جدتي لأمي ((روضة دوغلاس)) (Rhoda Douglas). وبدأت أشعر أني من دعاة المساواة بين الرجل والمرأة أثناء وجودي في المسيسيبي. كانت

النساء الأمريكيات الإفريقيات في لوريل وفي جميع أنحاء ولاية المسيسيبي يشكلن العمود الفقري لحركة الحرية. وكان عددهن يفوق عدد الرجال. وكان التزامهن وتحملهن أكبر من التزامهم وتحمُّلهم. وكن زعيمات وجنديات بآن واحد. إن كلاً من فاني لوهمرز (Fanny Lou Hammars)، وفيكتوريا غريز (Victoria Grays)، ويونيتا بلاكويلز (Eunita Blackwells)، وآني ديفانيز (Annie Devines)، ويوبيرتا سبينكس (Euberta Spinks)، وسوزي روفينز (Susie Ruffins)، وكاري كلايتونز (Carrie Claytons)، وأخريات عديدات لايتسع المجال لذكرهن هنا قد حُفِرن في القلب والذاكرة إلى الأبد. لقد منّ الله علي أن تعرفت عن كثب على هؤلاء النساء القويات وعملت معهن عن قرب في المساعدة على بناء حركة المسيسيبي. لقد أسهمن في تشكيل شخصيتي.

ونتيجة للسنوات التي قضيتها في حركة الحقوق المدنية وحركة القوة السوداء التي ساعدت على إطلاقها، علمت أن أكثر، إن لم يكن كلُّ، ماتشرَّبت به من عنصرية البيض العرقية أثناء طفولتي، كان أكاذيب ترسخت بفضل نظام يصر بعناد على إبقاء عقلي رهينة الاستعباد، حتى وإن ((حَرّر)) أجساد شعبي جزئياً وبصورة محدودة. كما انفضحت الأكاذيب والنماذج التي تشيع بأن المرأة ((جنس ضعيف))، وتبين أنها محاولات الرجال للحفاظ على سيطرتهم على النساء بفضل عملية غسل دماغ منظمة. واستخدم الدين، والتراث، والثقافة، تاريخياً، كما علمت، لإقناع المرأة بتخلّفها وبكونها من الدرجة الثانية، تماماً كما كانت تستخدم لإقناع الأمريكيين الإفريقيين بأنهم كذلك.

لقد انخرطت في العقود التي قضيتها في حركات زماني المتنوعة (مثل حركة الحقوق المدنية، وحركة السلام، والحركة النسائية) في تفكيك عملية البرمجة، ومسح كل الاضطهادات التي غُذينا بها منذ طفولتنا؛ حتى تمكنت، تدريجياً،

من الوقوف منتصبة القامة ومن أخذ موقعي بوصفي كائناً بشرياً كامل النمو على مائدة الحياة. وهذا يعني أني جَرَّدتُ نفسي من الصور العرقية والجنسية التي توحي بتخلفي المقدر علي إلهياً. لقد طرحت الكثير من العرقية والجنسية المتأصلة في نفسي قبل أن أصبح مسلمة في أواسط سبعينات هذا القرن. من الواضح أنه ليست لدي الرغبة في أن أضطهد نفسي ثانية باسم الدين. فقد اكتشفت أن المفهوم القائل بأن المرأة مخلوق ثانوي خلق لاستخدام الرجل، مفهومٌ غير مقبول إطلاقاً.

لذلك، كانت علاقتي بالدين الذي اخترته، الإسلام، مصنوعة من التناقض والتوتر. إذ كانت كبرى مشكلاتي مع التصوير التقليدي للمرأة ودورنا في الدين والمجتمع. وربما تتساءل، كيف أصبحت مسلمة مع هذا الوصف الموجز لحياتي والصورة النموذجية عن الإسلام في الغرب بوصفه أكثر التقاليد الإبراهيمية كرهاً للنساء. وكان اعتناقي للإسلام السني من خلال قدوتي ومرشدي المعلم الصوفي من سري لانكا (Sri Lanka)، الشيخ محمد رحيم باوا محيي الدين (Muhammad Raheem Bawa Muhaiyadeen). لقد جذبتُ إلى الدين بفضل مظاهره الصوفية والروحية كما كان يعلمها. إذ جذبتني إلى الدين طقوس الصلاة الجميلة، وشهر الصيام، والحج إلى مكة (الذي كرمني الله مؤخراً بالقيام به)، والممارسات الصوفية الخاصة مثل الذكر والموالد، وحكايات المناجاة الصوفية التي تؤدي إلى التوحد مع الله. كان باوا، كما كان يسميه مريدوه تحبباً، يعلم إسلام الحب، والعطف، والحكمة، والوحدة الإنسانية. وكانت حياته الخاصة تعكس مايعلمه. كان حكيماً، عطوفاً، ومحباً، كان يدعو المستمعين إليه من رجال ونساء الذين يحضرون دروسه بصورة مختلطة إلى أن يحبوا بعضهم بعضاً، وتجنب العنف، والتعصب العرقي، والفصل، والأنانية، والغضب، والظلم. وكان يحث أتباعه الذين ينتمون إلى تقاليد دينية مختلفة أن يتمسكوا بحق ولادتهم

والعيش ((كبشر حقيقيين)) (كإنسان كامل)، وأن يتمثلوا في أفكارهم، قولاً وعملاً، صفات الله الثلاثة آلاف المتعلقة بالرحمة، وأسمائه الحسنى التسعة والتسعين، والتي تتضمن الصبر، والتسامح، والعطف. كتبت العالمة الصوفية آن ماري شبيمل، والأستاذة المتقاعدة للثقافة الهندية-الإسلامية في جامعة هارفارد، في مقدمتها لكتاب باوا ((الإسلام والسلام العالمي)) تقول: ((الإسلام الحقيقي هو الثقة العميقة التي لامراء فيها بالله، والاعتراف بحقيقة أن لاإله إلاّ الله)) والمظاهر الثلاثية للحياة الدينية: الإسلام، أي الاستسلام الكامل لله؛ والإيمان به وبحكمته إيماناً لايَرقى إليه الشك؛ والإحسان، أي السلوك السليم والجميل، لأن المرء يعلم أن الله دائماً يراقب سلوك الإنسان وأفكاره. (محيي الدين ١٩٨٧م،iii).

كان باوا يعلم الناس أن الإسلام هو ((مساواة، وسلام، ووحدة))؛ والتي تتمثل في حياة البشر بـ((الصبر الداخلي، والقناعة، والثقة بالله، وشكر الله)). مثل هذا الشخص يغدو خليفة لله على الأرض. إذ سوف يظهر المرء في حياته الخاصة صفات الله، فِعل الله، وسلوك الله. وَوضَّح باوا تماماً أن الناس، ذكوراً وإناثاً بالتساوي يستطيعون الوصول إلى هذه الحالة الروحية.

هذا هو الإسلام الذي اعتنقته بفرح وبدون مواربة. إذ ليس هناك شك لدى الذين يجالسون باوا ويفهمون رسالته بالمساواة بين الرجل والمرأة (روحياً وفكرياً). وقد اختار باوا، منذ البداية، نساء للقيام بأدوار قيادية في المجتمع، وهذه ممارسة مازالت قائمة حتى اليوم. فالنساء والرجال يعملون جنباً إلى جنب في جوٍّ من الأخوة والمحبة الأخوية. وعلى الرغم من مراعاة التواضع والطهر، فإن ذلك لم يكن أبداً بفرض الفصل القسري بين الجنسين. كما لاحاجة لترتيبات جنسية طبقية. فتقوم النساء بمهام كان يقال عادة إنها من اختصاص الرجال وبالمثل يقوم الرجال بمهام كان يعتقد خطأ أنها من اختصاص النساء فقط. فمثلاً، ترأست المرأة العديد من أقسام الزمالة، إذ إن أحد الرؤساء الثلاثة

للمنظمة امرأة، ومنصب السكرتير التنفيذي الذي يدير عمليات الزمالة تشغله امرأة، وهناك نساء عديدات عضوات في مجلس المنظمة ولجان المساجد. وغالباً ماتترأس النسوة اللجان التي تشرف على الأعياد والاحتفالات الدينية التي يحتفل بها. كما تقود النساء اللقاءات الأسبوعية العامة لعرض شروحهن ومنهجهن لتعاليم باوا. كما تشغل المرأة منصب الرئيس لبعض فروع الزمالة الموجودة في جميع أنحاء الولايات المتحدة. وكثيراً ماكان باوا يستخدم في خطاباته صوراً أنثوية في وصفه لعناية الله بخلقه، وفي وصفه لعلاقته بالأعضاء بوصفه شيخَهم. إذ كثيراً ماكان يشير إلى نفسه بأنه ((وَلَدنا، نحن مريديه، جميعاً))، وأنه كان ((يرضعنا من ثدي حكمته)). وكان يكرر باستمرار صفات الله ((الأنثوية))، عطفه، ورحمته بخلقه كأهم صفتين من صفات الله.

لم يكنِ باوا الذي يعتقد الكثيرون أنه ((قطب)) (محيي الإيمان وحكيم يوحي إليه الله الحكمة) مهتماً في إعادة مريديه إلى إسلام القرن السابع العربي الثقافة. إذ كان إسلامه هو إسلام القرن العشرين الملتزم بأسس الدين والمبادئ الدينية الخالدة والشاملة التي تحتضن المعرفة والفهم السائدين في هذه الحقبة. إن القول الذي أشاعته الحركة النسائية الصينية منذ بضع سنين -((تملك النساء نصف السماء))- قد تمثل ببساطة في مجتمع الزمالة.

وبوصفي مسلمة، عندما أبقى ضمن مجتمعي الديني معظم الوقت، لايكون هناك لدي أية مشكلة تتعلق بالجنس أو بالعزلة. ولكن لدى خروجي إلى المجتمع الإسلامي الأمريكي الأوسع أو عندما أدخل في الممارسات الإسلامية التي وجدتها في الشرق الأوسط، فإني أجد وضعاً مختلفاً، من الصعب عليَّ قبوله. فهنا في الولايات المتحدة، يبدو أن العديد من الأئمة وغيرهم من القادة الدينيين، بما في ذلك من هم في المجتمع الإسلامي الأمريكي الإفريقي، يعتنقون وجهات نظر محافظة جداً فيما يتعلق بالتفسير الإسلامي لدور المرأة الإسلامية.

هناك ممارسات متبعة هنا تنتقد بصورة قوية أو تهاجم في الشرق الأوسط الإسلامي وفي أجزاء أخرى من العالم الإسلامي من قبل الرجال المسلمين التقدميين والنساء المسلمات التقدميات. من الأمثلة على هذه الممارسات المتسعة في الولايات المتحدة مايلي: ((زيادة تعدد الزوجات، وتشجيع الفتيات على الزواج المبكر، إنجاب أطفال كثر، وحتى يعطلون دراستهم من أجل الزواج والإنجاب، عدم تشجيع النساء على المشاركة في صلوات الجماعة في المساجد، وحث المرأة على الانسحاب من الحياة العامة، والإصرار على أن دورها ينحصر في الأمومة ورعاية البيت، وتعاظم حجاب الوجه، الطاعة العمياء للذكور في الأسرة، وفصلٌ جنسي صارم. ووجدت أن بعض النصوص المعادية للمرأة المأخوذة من الحديث، والتفسيرات الجنسية للنصوص القرآنية كانت تقتبس لتسويغ وجهات النظر والممارسات المتبعة. إنني أرى أن هذه الاتجاهات مزعجة لي وغير مقبولة لدي شخصيًّا.

إضافة إلى أن هناك مقاومة واسعة لتبادل الأفكار ضمن المجتمع الإسلامي، خصوصاً إذا بادر بها النساء اللائي يتوقع أن يقبلن وجهات نظر الرجال وتفسيراتهم. إن هذه التفسيرات المحافظة تتحدى ماأراه، ويراه الكثيرون من المسلمين التقدميين، أنه رسالة المساواة بين البشر الجوهرية التي يحملها القرآن الكريم والمجتمع الإسلامي الأول. تعد هذه الآراء المحافظة انتهاكاً لما أتصور أنه عدل. فضلاً عن أنه، مع وجود الدور التاريخي الذي تلعبه المرأة الأمريكية الإفريقية في نضالها من أجل العدالة، لايمكن أن يصدق المرء أن القادة المسلمين من الأمريكيين الأفارقة يسعون إلى تهميش المرأة في المجتمع الإسلامي، محاولين حصر مهمتها فقط في أدوار بيتية صامتة. برأيي أن هذه الممارسات لن تسفر إلا عن تسريع الانحطاط في المجتمعات الأمريكية الإفريقية الفقيرة في حين أنها بحاجة إلى انخراط أفضل عُقولٍ دينية (رجالاً ونساء) في مشروع إعادة بناء

مجتمعات المدن الداخلية وإنقاذ أعداد غفيرة من الأطفال من الجريمة والمخدرات واليأس. إن المثل القائل ((لاتعلو أمة عن وضع المرأة فيها)) صحيح اليوم كما كان صحيحاً من قبل. وأخشى أن تكون محاولة الحط من دور المرأة وحصره في الشؤون البيتية تعبيراً عن الأنانية الذكورية والاعتقاد السائد منذ زمن بعيد عند السُّودِ من الرجال أن المرأة السوداء قوية جداً. لسوء الحظ، أن هذه عقيدة قديمة في المجتمع الأمريكي الإفريقي موجودة قبل إقبال السود الواسع على الإسلام. وكثيراً ماخبرت هذه القضية في الحقوق المدنية وفي حركات القوة السوداء. وكانت سائدة في مايسمى ((حركة السود القومية)) في سبعينات وثمانينات القرن العشرين. كان الكثيرون من الرجال السود تواقين للمشاركة كأعضاء كاملي العضوية في نظام ((الأبوة)). كان هذا ((الحق)) قد انتزع منهم نتيجة للعبودية وما نجم عنها. إذ وضع نظام العبودية بطريقته المرعبة الخاصة الأفارقة المستعبدين، رجالاً ونساء، على قدم المساواة بقدر مايتعلق الأمر بالعمل والمسؤولية. وبعد زوال نظام العبودية، تطلب الوضع الاقتصادي أن تستمر المرأة السوداء في العمل لإعالة أسرتها. فأعطى هذا مظهراً خارجياً من الاستقلالية للمرأة السوداء، والذي مازال يحتقره الرجال السود منذ زمن طويل. وأخشى أن الإسلام يستخدم لتغطية استمرار هذا النضال المديد من أجل إخضاع المرأة السوداء للرجال.

لقد اكتشف العديد من القادة في العالم الإسلامي أنه من الصعب بناء دول وطنية حديثة في الوقت الذي يضطهد فيه نصف السكان. ومن الخير أن يتعلم القادة المسلمون الذكور من الأمريكيين الأفارقة من خبرة هؤلاء القادة بشأن النتائج السلبية التي تحل بالمجتمع كله بسبب اضطهاد نصف سكان بلادهم.

المرأة المسلمة تناضل من أجل حقوق الإنسان

السياق

يقول معظم غير المسلمين أن الإسلام هو السبب الجذري لاضطهاد المرأة في العالم الإسلامي. كتبت كل من رملة الخالدي وجوديث تكر (Judith Tucker) في تقرير خاص عن الشرق الأوسط عنوانه ((حقوق المرأة في العالم العربي))، ما يلي:

((إن قضية حقوق المرأة العربية، والمشكلة الأوسع المتعلقة بالجنس والسلطة في المنطقة يمكن تلخيصها لدى الكثير من الغربيين بكلمة واحدة ((إسلام)). إذ إن صورة الإسلام كمنبع لاضطهاد المرأة الكامل، وكأساس لنظام جنسي ينكر على المرأة حق المساواة بالرجل ويخضعها له، تتكرر في دور السينما والمجلات والكتب في ثقافتنا الشعبية وفي الخطاب الأكاديمي، على حد سواء)).

(خالدي وتكر، بلا تاريخ ، ٢)

ولكن ليس الأمر بهذه السهولة. إذ بدأ عدد متزايد من العالمات المسلمات يتحدين مفهوم كون الإسلام مرادف لاضطهاد المرأة. إن العديد من هؤلاء النساء اللائي يعتبرن أنفسهن دعاة المساواة بين الرجل والمرأة يناقشن تفسيرات للمعتقدات الإسلامية من قبل الذكور وغالباً المعادية للمرأة؛ ويركزن عدسات المرأة وعدسات المساواة بين الجنسين على الشريعة الإسلامية، ويستخلصن تفسيرات مختلفة عن التفسيرات التي كانت سائدة طيلة قرون. وكما تقول الكاتبتان اللتان استشهدت بهما أعلاه: ((لقد ثبت أنه من الصعب رؤية جوهر واحد أو روح واحدة للإسلام أو اعتباره برنامجاً وحيداً للأدوار الجنسية. فالإسلام ليس شيئاً واحداً، بل هو مجموعة معتقدات وقيم تتطور مع الزمن بالتناغم مع الظروف التاريخية المتغيرة والعادات المحلية والممارسات التي يحتك بها)). (خالدي وتكر، بلا تاريخ، ٢).

هؤلاء هن العالمات اللائي أتين بهذه البصيرة وهـذه المعلومـات إلى الواجهـة. ويجـادلن، وبإقنـاع، بـالقول إن الإسـلام ليـس نمطـاً واحـداً محفـوراً في الصخـر لايتغير. إنهـن يحـاولن فصـل الإسـلام، الديـن، عـن الثقافـة والـتراث والمبـادئ الاجتماعية. وينادين بإعادة تفسير النصوص المقدسة، ويقمـن بذلـك بأنفسـهن. ويراجعن تاريخ الدين، ويبرزن أحياناً تفسيرات طوائـف أو مجموعـات إسـلامية قديمة وصفوا بأنهم هراطقة ورفضت آراؤهم حينذاك. وكمـا يحـدث بـين دعـاة المساواة بين الجنسين من المسيحيين واليهود، تعبر بعـض النسـوة المسـلمات عـن غضبهن من المعاهد الدينية التي ترسي قواعد اضطهـادهن واضطهـاد أخواتهـن. ولكن هؤلاء النسوة يـنزعن إلى العمـل ضمـن الـتراث الإسـلامي والبحـث عـن إعادة تفسير الإسلام وإعادة صياغة مفهومـه وقرائنـه وسـياقه وتاريخـه، وإعـادة صياغة طقوس مجتمعاتهن وممارساتها. تدرك جميع من حدثتهن من النشيطات أو قرأت لهن صعوبة مهمتهن. إذ من الصعب تغيير ثلاثـة عشـر قرنـاً مـن العقيـدة والتراث.

بما أن العديد من دعاة المساواة بـين الجنسـين، إن لـم يكـن معظمهـن، يريـن ضرورة تغيير مجتمعاتهن ضمن السياق الإسـلامي، فـإن الشـك يسـاورهن تجـاه النماذج الغربية من الداعية للمساواة بين الجنسين. كما أن هناك مشكلة أورثهـا الاستعمار. إذ استخدمت قوى الاستعمار، طيلة القرنين التاسع عشر والعشـرين قضية الجنـس لتحقيـق تقـدم في برنامجهـا المرسـوم للمنطقـة. فكـانوا يدّعـون أن اضطهاد المرأة يعلل تدخلهم الاستعماري، وأن المشروع الإمبريالي سوف يرفـع من مستوى المرأة إلى المساواة المزعومة في أوربا الشمالية. وكما تقـول الخـالدي وتكر إن ((ربط قضايا الجنس بالتدخل الغربي وباستحضار المعـايير الغربيـة التـي ينبغي أن يستوحي منها الجميع خلف تركة مريرةً من عدم الثقـة. وبقيـت هـذه التركة تلقي بظلالها على العلاقات بين المرأة في الغرب والمرأة في العـالم العربـي (الإسلامي))). (خالدي وتكر، بدون تاريخ، ٢).

تستخدم النسوة هنا في الغرب مظاهر معينة في المجتمع معياراً لقياس موقع المرأة ضمنه. من هذه المظاهر المساواة القانونية، والحرية المنتجة، وفرصة التعبير وتحقيق الذات من خلال العمل، ومن خلال الفن، ومن خلال المسائل الجنسية. ولكن، هل هذه هي المعايير الوحيدة التي ينبغي أن تُقيم وضع المرأة في مجتمع معين؟ وهل هذه هي كليات ((المساواة بين الجنسين))؟ وإذا مانظر المرء إلى ماتعتبره النسوة في العالم الإسلامي اهتماماتهن الأساسية، فإن المرء سيحصل على قائمة أولويات مختلفة. إنهن يردن مساواة قانونية، ومشتركة سياسية، والتعليم، والعناية الصحية، وحق التوظيف (خالدي وتكر، بلا تاريخ، ٢). وعلى الرغم من وجود تشابهات وتشابك، فإنه من الجلي تماماً أن الحلقة المفقودة هي التأكيد على فرصة التعبير، وتحقيق الذات من خلال العمل، والفن، أو من خلال المسائل الجنسية.

التقينا أثناء قيامنا برحلة جماعية في الشرق الأوسط في أكتوبر من عام ١٩٩٤م بداعية مسلمة للمساواة بين الجنسين، عالمة النفس في إحدى كليات جامعة الأردن في عمان ، الدكتورة أروى العامري. فتحدثت معنا عن حالة المرأة في الأردن. وعلى الرغم من إشارتها إلى وجود خطوات متقدمة واسعة في التربية والتعليم، والرعاية الصحية، ومساواة الأجر للرجل وللمرأة لقاء الأعمال المتماثلة، لم يكن هناك سوى تقدم قليل في مجال العلاقات بين الجنسين، وخصوصاً في البيت. قالت الدكتورة العامري أن نموذج العلاقات الجنسية في الغرب ليس جذاباً للمرأة في الجزء من العالم الذي تقع فيه بلادها. وتحدثت عن مواءمة الجنسانية النسوية وملاءمتها مع أجسادهن لأغراض تجارية في الغرب، ووصفت الطريقة التي يرى النسوة الأردنيات المسألة بموجبها: ((يتحكم الرجال في العالم الإسلامي بالنساء بحجبهن وعزلهن؛ أما في الغرب فيسيطر الرجال على النساء بنزع ثيابهن وعرضهن عاريات من أجل الإشباع الجنسي والتجارة

بأجسادهن)). وتعتبر الدكتورة العامري وزميلاتها الداعيات للمساواة بين الجنسين في المركز النسائي كلا الموقفين مرفوضين.

لابد من فهم عاملين لدى تقييم قضايا الجنس في العالم الإسلامي. العامل الأول هو وجهة نظر الإسلام في الجنس المبني، بالطبع على النصوص الإسلامية المقدسة. ويأتي القرآن في مقدمة هذه النصوص، لأنه وحي من الله إلى النبي محمد، ولا تناقش نصوصه، في أغلب الأحيان. يصف القرآن الفروق الجنسية بدلالة المسؤوليات والحقوق. والسورة التي يستشهد بها غالباً للدلالة على هيمنة الرجل على المرأة هي سورة النساء، الآية ٣٤. يقول تفسيرها التقليدي: ((الرجال حماة النساء والمنفقون عليهن (قوامون عليهن))). في حين أن عالمات مسلمات مثل أمينة ودود وعزيزة الحبري يشككن في هذه الترجمة وفي تفسير هذه الآيات بالذات. تقول العالمات المسلمات إنه من الصعب ترجمة الكثير من آيات القرآن التي يبنى عليها إخضاع المرأة، وتخضع لتفسيرات مختلفة (ودود ١٩٩٢م؛ الحبري ١٩٨٢م). وأكثر آية قرآنية تستخدم لفرض قواعد اللباس على النساء هي الآية ٣١ من سورة النور ﴿...وَلا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ...﴾ والتي تفهم بأن على المرأة المسلمة الصالحة أن تتحجب أو أن ترتدي لباساً متواضعاً معقولاً.

إن مسألة المساواة في القرآن مسألة مُختلِطة. فالقرآن الكريم يساوي بوضوح بين الجنسين في الشؤون الروحية والدينية. فالرجال والنساء متساوون في المسؤوليات الدينية ويتلقون الجزاء والعقاب نفسه على سلوكهم. ومع ذلك هناك مايبدو أنه يشير إلى فروق بين الرجال والنساء لغير صالح المرأة، وتمنح امتيازات للرجال على النساء: مثلاً، تعد شهادة المرأة نصف شهادة الرجل، وحصتها في الميراث نصف حصة الرجل من أقربائها.

تقول بعض دعاة المساواة بين الجنسين من النساء المسلمات أنه بالرغم من أن لهذه الشروط أسبابها، وربما مايعللها في أواسط القرن السابع الميلادي، فإنه

وتطرح كانديوتي، أيضاً، السؤال الهام التالي: ((هل الطبيعة المحافظة هذه في مجالي المرأة والأسرة مشتقة من مركزية الإسلام في القومية الثقافية العربية، وتمثل محاولة للحفاظ على الهوية الثقافية العربية في وجه الإمبريالية الغربية، كما يقول العديد من المعلقين العرب؟)) (١٩٩١م، ١٠). برأيي أن الجواب على هذا السؤال هو ((نعم))، ولسوء الحظ.

لقد وثقت فاطمة ميرنيسي (Fatimah Mernissi) هذه الظاهرة في العديد من كتبها (ميرنيسي ١٩٨٦، ١٩٩١، ١٩٩٦م). وتقدم عرضاً تاريخياً لكيفية حدوث هذه العملية، وكيف أن ((شرف الرجل))، الهوية الإسلامية، وحرية الإرادة قد أُلقيت على كاهل أجساد النساء في العالم الإسلامي. إنها ليست مشكلة سياسية واجتماعية فحسب، بل هي مشكلة تؤثر في الشعب على الصعد النفسية العميقة. وبوصفي أمريكية قضيت ثمانية عشر شهراً متواصلة في الشرق الأوسط، فقد شهدت مباشرة كيف يجري التمسك بشدة في الفصل الجنسي، وحقوق ملكية الرجل للمرأة. إذ تشعر المرأة الأجنبية بذلك، لدى سيرها في الشارع. فالتهديد الجنسي والمضايقات الجنسية أمور شائعة. إذ كان الرجال بوصفهم يملكون ((الفضاء العام)) يصرخون في وجهي كل يوم وأنا أقوم بأنشطتي في الشوارع في الشرق الأوسط. كان الأمر مزعجاً جداً في البداية (إذ ظننت، مبدئياً، أن مستوى التهديد ربما كان نتيجة مظهري الأجنبي. بيد أن نساء مواطنات أخبرنني أنهن يعانين من الأمر نفسه سواء كن في زي غربي أو زي إسلامي تقليدي). وعلمت كذلك أن ارتداء الزي الإسلامي التقليدي (العباءة) وغطاء الرأس لم يَحْمِني من المضايقات الجنسية السمجة. ويبدو أن التصور السائد هو أن وجود المرأة وحدها في مكان عام (مكان الذكور) يعرضها للمضايقات؛ وهذا هو ثمن كون المرأة في ((المكان)) غير المناسب.

تعاني المرأة المسلمة، كبقية النساء في العالم، تحولاً سريعاً في حياتهن. فالنساء، عموماً، في معظم المجتمعات يعشن مدة أطول، ويخلفن أطفالاً أقل،

ويعملن بأجر بصورة متزايدة. وفي الوقت نفسه، تشكل النساء أكثرية الفقراء والأقل حظاً من التعليم. إذ تبلغ نسبة النساء من بين الـ١,٢-١,٣ بليون فقير في العالم اليوم ٧٠٪. وأن ٦٠٪ من العمل العالمي تقوم به النسوة، ومع ذلك يبلغ مايكسبنه ١٠٪ فقط (وتقول بعض التقارير أن النسبة هي ٥٪) من الدخل العالمي، ويملكن أقل من ١٪ من الأرض في العالم. وتبلغ نسبة البالغات الأميات من النساء ثلثي مجموع الأميين في العالم البالغ عددهم ٨٠٠ مليون حالياً.

وللشرق الأوسط أسوأ سجل في هذا المجال رغم حدوث تحسن كبير في ميدان تعليم المرأة خلال العقدين المنصرمين من القرن العشرين. ويموت حوالي مليون ونصف امرأة سنوياً لأسباب تتعلق بالحمل. إن ٨٠٪ من اللاجئين والمشردين بسبب النزاعات هم من النساء والأطفال، تتحرك الأصولية الدينية والمحافظة الدينية في العديد من أنحاء العالم لتجريد المرأة من الحقوق الأساسية التي اكتسبتها بشق الأنفس مثل حق التعليم، والتوظيف، وحرية التعبير، وتحديد النسل (أفغانستان، في ظل حكم طالبان، يمثل هذا الاتجاه في حده الأقصى [مصادر اليونسكو ٧١، يوليو-أغسطس، ١٩٩٥]). وعلى الرغم من الاعتراف بحدوث تحولات سريعة في المظاهر الاقتصادية والسياسية وبعض المظاهر الاجتماعية في حياة المرأة في معظم أنحاء العالم، فإن القوانين الثقافية التي تشكل الممارسات الدينية والتراثية، والتقاليد مازالت تعيق تقدم المرأة نحو المساهمة الكاملة في الحياة السياسية والثقافية والاجتماعية في كثير من المجتمعات. إذ مازالت هذه القوانين تحصر المرأة في المرتبة الثانية أو الثالثة وتدعم اضطهادهن. وقد طرقت المسلمات المشاركات في مؤتمر بكين، وفي العديد من اللقاءات وحلقات البحث والأنشطة الأخرى، هذه القضية بصورة مباشرة. كانت هناك حالة طوارئ بالنسبة للعديد من هؤلاء النسوة، بسبب ظهور حركات إسلامية محافظة وانتشارها في العديد من بلدانهن.

على الرغم من أن جوهر التقارير الواردة من بكين منصب على النشيطات المسلمات اللائي يكافحن من أجل حقوق الإنسان المحددة من قبل الأمم المتحدة، لابد من ملاحظة وجود منظورين مختلفين للمسلمات طرحا في بكين وفي بعض اللقاءات التحضيرية التي شاركت فيها. لقد ناصرت نساء عديدات من الموجودات وجهة النظر التراثية أو الإسلامية ودافعن عنها. وتؤكد وجهة النظر هذه أن المرأة قد منحت حقوقها كاملة من خلال الوحي الإلهي المحفوظ في القرآن الكريم. ويرين أنه لاضرورة لإضافة أي شيء إضافي لما جاء في القرآن.

اعترف العديد من هؤلاء التراثيات أن المسلمات لم يمنحن كل حقوقهن في معظم المجتمعات الإسلامية، ولذلك فإن جوهر دعوتهن هو تعليم المرأة حقوقها الإسلامية. أردن أن يعرفن حقوق المرأة على أساس المبادئ الإسلامية. وقد حضرت المؤتمر مجموعة ثانية، أقل بروزاً، ولكنها ذات حضور واضح، من النشيطات المسلمات اللائي يساورهن الشك بشأن الدوافع الاقتصادية والسياسية الكامنة وراء تحديد اضطهاد المرأة المدعم من قبل الأمم المتحدة والهادفة إلى ((خلاص)) المرأة. رغبت هؤلاء النسوة في جلب الانتباه إلى معاناة المرأة في جميع أنحاء العالم نتيجة لسياسة الولايات المتحدة الخارجية والمصالح الغربية المهيمنة. وتضمنت الأمثلة الصارخة التي قدمنها مأزق المرأة الفلسطينية والعراقية والبوسنية. التحق النسوة المهتمات بهذه الأشكال من الاضطهادات بإخوتهن من العالم الثالث اللائي تحدثن عن معاناة المرأة الناجمة عن برامج التعديل البنيوية (Structural Adjustmént Programs) (SAPs) المفروضة من قبل البنك الدولي وصندوق النقد الدولي (IMF).

إن المسلمات اللائي يعملن بصورة خاصة من أجل حقوق الإنسان ضمن السياق الخلاصي المعرَّف من قبل الأمم المتحدة يؤمنّ بأن حقوق المرأة ضرورة

عالمية جوهرية غير قابلة للتصرف من أجل تطوير إمكانات المرأة الكاملة. ويعتقدن اعتقاداً جازماً بأن حقوق المرأة هي حقوق الإنسان ولا يمكن اختصارها على أساس الدين، أو العرف، أو الثقافة. ويساور هؤلاء النشيطات قلق كبير من أن الحكومات الإسلامية المسجلة بأنها تدعم الإعلان العالمي لحقوق الإنسان الصادر عام ١٩٤٨م قد تجنبت هذا الدعم في مؤتمر فيينا التابع للأمم المتحدة والذي انعقد عام ١٩٩٣م. وتصف إحدى دعاة حقوق الإنسان، ماهناز أفخامي (Mahnaz Afkhami) المديرة التنفيذية لمعهد الأخوات العالمي (Sisterhood Is Global Institute) [SIGI] في كتابها ((الإيمان والحرية: حقوق الإنسان للمرأة في العالم الإسلامي)) كيف أن هذه الحكومات الإسلامية انصرفت عن دعم المبادئ العالمية لحقوق الإنسان المتعلقة بالمرأة:

((لقد غيروا موقفهم على أساس أن ((حقوق الإنسان العالمية هي مفاهيم غربية ضيقة تستخدم سلاحاً للإمبريالية الثقافية)) ويجادلون بأن الحكم على المجتمعات الإسلامية بموجب هذه المعايير يؤذي الحقوق المجتمعية الإسلامية، وأن البلدان الإسلامية تقدم العناصر الأساسية لمجتمع عادل تشمل الحقوق الجوهرية للمرأة. وباختصار، لقد رفضوا حقوق الإنسان المتعلقة بالمرأة كما عُرفت في الوثائق الدولية)). (١٩٩٥م، ix)

ترى المسلمات اللواتي أصابهن الذعر من سلوك حكوماتهن وما ينطوي عليه من خطر على مستقبلهن أن ابتعاد هذه الحركة عن دعم حقوق المرأة ناجم عن نمو الحركات الإسلامية في هذه المجتمعات، وبالتالي عن شعور الحكومات بالحاجة إلى التأكيد على التزامها بالدين القويم، والانصياع إلى مطالب بعض هذه الحركات بضرورة احتواءِ النسوة الآثمات)) (كانديوتي ١٩٩٥م، ٢٣).

أما أولئك النسوة اللاتي لاينوين الوقوف جانباً ومشاهدة ماحصلن عليه بشق الأنفس من حقوق الإنسان تضيع، فإنهن يعملن جاهدات على إسماع

أصواتهن ضمن مجتمعاتهن وعلى الصعيد العالمي بشتى الطرق. إنهن يتكلمن بصوت عال، ويؤلفن كتباً، ونشرات، وكراريس كجزء من جهدهن الثقافي العام في أوطانهن وفي خارجها. إنهن يطورن شبكات من النسوة المسلمات محلياً وعالمياً ينادين بمساهمة المرأة مساهمة كاملة في جميع مظاهر الحياة الخاصة والعامة، بما في ذلك حقهن الدستوري في التصويت في البلدان التي تمنحهُنّ هذا الحق بعد. إنهن يسعين للمناصب المنتخبة، ضد ازدراء المجتمع وشواذه التي لاتصدق، أحياناً. وتسعى النشيطات المسلمات في مجال حقوق الإنسان، إذا ماأتيحت لهن الفرصة، إلى كشف أمثلة من الاضطهاد والعنف اللذين يمارسان ضد المرأة بتحريض من الدولة أو الدين أو الأهل. إنهن يجمعن عرائض، ويضعن مسودات قوانين، وحيث يستطعن الوصول إلى البنى السياسية يقدمن تشريعات لتغيير بعض معالم التمييز المكشوفة في قوانين الأسرة، خصوصاً تلك المتعلقة بالطلاق، وتعدد الزوجات، والميراث، والوصاية على الأطفال. وتقوم النساء في بعض البلدان الإسلامية بتنظيم خطوط ساخنة للإساءة البيتية، أو الإساءة الجنسية، وفي بعض الحالات القليلة يهيئن ملاجئ للنساء اللائي يهربن من أزواجهن ورأوا أقربائهن الذكور سيئي المعاملة لهن.

تنخرط النساء المسلمات ذوات هذه الاتجاهات (التقليديات، والعلمانيات، وغير ذلك) بتعليم أنفسهن وغيرهن من نساء مجتمعاتهن شؤون الإسلام. فيتقصَّين النصوص القرآنية والأحاديث التي غالباً ماتستخدم لتسويغ استعباد النساء؛ ويقرأنها قراءة معمقة ثم يكتبن تفاسير مختلفة لها وينشرنها.

وتقوم، في حالات عديدة، محاميات مسلمات وغيرهن بتعريف النساء اللائي يعشن في ظل الشريعة الإسلامية بحقوقهن كما هي موجودة في القوانين المستمدة من الشريعة، ويعلمنهن كيف يستخدمن هذه الحقوق.

القضايا الأربع المُلحة بالنسبة للمرأة المسلمة، والتي برزت في مؤتمر بكين هي: (١) حقوق المرأة بوصفها حقوق إنسان. و(٢) تأثير الحركة الإسلامية على مقدرة المرأة على الحصول على حقوق الإنسان. و(٣) العنف ضد المرأة. و(٤) العدالة الاقتصادية.

تقارير العمل الواقعي الحالي باسم النساء في مناطق مختارة من العالم الإسلامي

المغرب (شمال إفريقيا)

في المغرب منظمة اسمها ((اللجنة المغربية التعاونية ٩٥ للمساواة)) وتتألف من شبكة من الجمعيات النسائية، والمفكرات والباحثات العاملات في ميدان الدفاع عن الحقوق الأساسية للمرأة في المغرب. وتتألف العضوية فيها من نساء من الجزائر ومراكش وتونس. ويقلن إن من بين العقبات أمام تحقيق النساء للمساواة، مايلي: (١) الانحسار الاجتماعي الاقتصادي الناجم عن برامج التعديل البنيوي [((Structural Adjustment Programs)((SAPs)] المفروضة من قبل صناديق النقد الدولي، و(٢) نشوء الحركات ((الأصولية)) (حسب قولهن) ونموها، الأمر الذي أدى إلى خسوف الأسباب الحقيقية الكامنة وراء أزمات مجتمعاتهن وإلقاء التهم بالإثم على نضال المرأة من أجل المساواة.

تؤكد اللجنة التعاونية ٩٥ في عملها المبادئ التالية: حقوق الإنسان مبدأ عالمي غير قابل للتجزئة. وحقوق المرأة هي حقوق الإنسان. والمساواة بين الرجل والمرأة أمام القانون تعد مبدأ أساسياً. وأخيراً، يعد احترام حقوق المرأة شرطاً جوهرياً مسبقاً لتحقيق مجتمع ديمقراطي عادل.

وتشجب اللجنة التعاونية ٩٥ الأمور التالية بوصفها ضارة بممارسة المرأة لحقوقها الأساسية:

(١) ادعاء المحافظة على الثقافة الإسلامية والهوية الإسلامية بهدف دعم استمرار التمييز ضد المرأة، و(٢) النظام القضائي الذي يميز بين الرجل والمرأة ضمن الأسرة، و(٣) استخدام الدين لخدمة برامج سياسية، و(٤) استخدام الدين لدعم ممارسات تمييزية، و(٥) القوانين المعادية للمرأة والتي تؤدي إلى عزلها عن الحياة العامة، و(٦) الإصرار على استخدام العنف ضد المرأة والصمت الرسمي الذي يلف تلك الممارسات.

تضم قائمة مطالب اللجنة ٩٥ من حكوماتها تصديق «ميثاق إلغاء جميع أشكال التمييز ضد المرأة» [Elimination of All Forms of Discrimination Against Women (CEDAW)] بدون تحفظ، وجميع الأدوات الدولية الأخرى المتعلقة بحقوق المرأة وإدخال قوانين دولية لحقوق الإنسان ضمن أنظمتهم القانونية. لقد قدمن برنامجاً من مئة إجراء وحكم لتقنين وضع المرأة الشرعي وحقوقها الأسروية التي تضع حداً لدونية المرأة وتتيح للمرأة العمل خارج بيئتها والتحكم بجميع الجوانب الصحية المتعلقة بها بما في ذلك صحتها التناسلية وحياتها الجنسية وانخراطها النشط في الحياة السياسية والحياة الاقتصادية في مجتمعاتها بما في ذلك خوض الانتخابات للمناصب الرسمية والخدمات إذا ماجرى انتخابها بما يحقق المساواة بين البشر ذكوراً وإناثاً.

المغرب، بدأ اتحاد العمل النسائي (The Union de L'Action Feminine) عام ١٩٨٣م، ويعد هذا الاتحاد منظمة مغربية غير حكومية (NGO) هدفها إقامة مساواة قانونية فعَّالة بين الرجل والمرأة في الحياة اليومية، ودمج المرأة في عملية التنمية، وتلقي المرأة رواتب كافية، وباختصار تسعى المنظمة إلى الاعتراف بالمرأة كمواطنة كاملة المُواطَنة. وتتضمن الأنشطة الرئيسة حملة محو الأمية، ودعم ضحايا العنف من النساء، وإيجاد مشاريع اقتصادية للمرأة، وشن حملة وطنية لتعديل قوانين الأحوال الشخصية. كما قمن بحملة وطنية ضد العنف. وبعد

نشاط دام عقداً من الزمن هدفه جعل المرأة والناس عامة يدركون المشاكل الناجمة عن تطبيق قانون الأحوال الشخصية الذي يعتبره الاتحاد ظالماً للمرأة ويفرض التمييز ضدها، وبعد عقد من دراسة القوانين والبحث فيها قام الاتحاد بحملة وطنية يدعو فيها إلى تعديل قانون الأحوال الشخصية. فجمعوا مليون توقيع خلال حملة العرائض في ثلاثة شهور، قدموها إلى الملك الذي اعترف بجور القانون وبشرعية نضال المرأة. فحث الملك الزعماء الدينيين والنساء على إجراء تعديل للقانون. وعدلت بعض المواد، ولكن النساء شعرن بأن المشكلات ظلت مستمرة حتى بعد التعديلات. وبما أنهن لم يكن راضيات عن التعديلات، أطلقت المجموعة برنامجها «المطالب العاجلة» التي تتضمن (من جملة ماتتضمنه)، ضرورة اعتبار الأسرة مؤسسة قائمة على المساواة، والمساواة بين الرجل والمرأة، وأنه ينبغي منح المرأة وضعها الراشد الكامل في الحادية والعشرين من عمرها، وأن يكون لها الحق في تزويج نفسها، مع ضرورة الأزواج والزوجات على حد سواء بالحقوق والالتزامات ذاتها، وإلغاء التمييز ضد النساء اللائي يطلبن الطلاق، وإلغاء تعدد الزوجات، ومنح المرأة حق الوصاية على أطفالها، وضرورة اعتبار التعليم والعمل حقاً مشروعاً للمرأة غير قابل للتصرف ولا يجوز للزوج أن يجردها منه، ومنحها حق الحصول على جواز سفر، والسفر بدون موافقة الزوج.

الشرق الأدنى

الأردن، الاتحاد النسائي الأردني منظمة غير حكومية [Non Grovernmental Organization (NGO)] تركز أساساً على حقوق الإنسان والعنف ضد المرأة. تتضمن القضايا التي يكافح الاتحاد من أجلها حق المرأة للحصول على جواز سفر، والسفر بدون موافقة زوجها أو الوصي عليها، وحقها في منح جنسيتها لأطفالها، وهو حق لم تحصل عليه المرأة حالياً في الأردن وفي بلدان عديدة

أخرى. ومن أكثر الحملات دقة التي شنها الاتحاد هي التي تتعلق بقضية العنف القاتل ضد المرأة المعروف بـ((القتل دفاعاً عن الشرف)). إذ كشفت المجموعات النسائية بصورة غير مسبوقة عدد مايعرف بالقتل دفاعاً عن الشرف الذي يعم المملكة. فالأردن بلد قليل السكان، حوالي أربع ملايين نسمة، يعرف الناس فيه بعضهم بعضاً. ورغم أن القتل دفاعاً عن الشرف لم يثبت أبداً، فالحديث الصامت عنه واسع الانتشار. فانطلق الاتحاد وغيره من المنظمات النسائية لتغيير هذا الوضع. فقد حصلن على سجلات جماهيرية ومن دوائر الشرطة تبين أن ((جرائم الشرف)) هذه هي أعلى نسبة بين جرائم القتل في الأردن خلال السنوات العشر المنصرمة. فالآباء والإخوة الصغار غالباً مايقتلون الفتيات أو النساء الهاربات من بيوتهن بسبب حملهن من زواج غير شرعي، وأحياناً بسبب الشك في أن الفتاة تسلك سلوكاً ((لاأخلاقياً)). وكشفت المنظمات النسائية أن حوالي ثلاثين إلى ستين فتاة تلقى حتفها سنوياً على يد أسرهن بدعوى أنهن سببن العار لأسرهن. إن قانون العقوبات الأردني يدعم أحياناً ((قتل الشرف)) هذا، إذ ينص على مايلي:

((من يكتشف أن زوجته أو إحدى قريباته تقترف الزنى، وقتل أو جرح أو أصاب بأذى أحدهما أو كلاهما يعفى من العقوبة)). كما يخفض القانون الأردني العقوبات عن أولئك الذين يقتلون أزواجهم أو قريباتهم المتلبسات بحالة زنى. تعرف المرأة التي تخوض معركة هذه القضية أنها معركة شاقة من أجل تغيير هذا النمط من القوانين في مجتمع يغفر بصورة غير مباشرة قتل المرأة لأسباب تتعلق ((بشرف)) الرجل. لقد ساعدت مراسلات الصحف في الأردن الجهود المبذولة لجلب انتباه الجمهور إلى هذه المسألة، بفضل الكتابة عن كل حادثة ((قتل شرف)) ونشرها في الصحف. ولابد من ملاحظة أن ((قتل الشرف)) هذا غير منصوص عنه في القرآن، وما هو في الواقع سوى تقليد ثقافي.

والواقع أنها مناقضة بصورة مباشرة للأمر القرآني الذي يؤكد على وجود شهود عيان على فعل الزنى قبل تنفيذ أي حكم، ويطلب من هؤلاء الشهود أن يشهدوا مارأوا. وغالباً ماتقتل الفتيات أو النساء بالمظنة فقط.

تتضمن جهود أخرى كبيرة من أجل تأمين حقوق المرأة في الأردن زيادة القوة الاقتصادية للمرأة من خلال تدريبها وتزويدها بتمويل مبدئي تستطيع به الشروع بمشاريع اقتصادية؛ وزيادة عدد النساء المنتخبات لمناصب رسمية بفضل تدريب المرشحات ودعمهن على الصعد المحلية والإقليمية والوطنية. وقد انخرطت معظم المجموعات النسائية في هذا النشاط عام ١٩٩٧م. فقد ترشحت سبع عشرة امرأة في الأردن كلها لعضوية البرلمان في انتخابات عام ١٩٩٧م، ولكن، لسوء الحظ، لم تنجح أي منهن. حتى المرأة الوحيدة التي رشحت لإعادة انتخابها لم تنجح. وقامت نشيطات تقدميات بتنظيم حملة لجعل حصة للنساء في البرلمان. فلم تحظ هذه المبادرة بتأييد الملك ولا الحكومة ولا الكثيرين من الأعضاء وماتت في مهدها نتيجة عدم الفعل.

رفعت إلى البرلمان مسودة قانون لتغيير مظاهر التمييز الأبرز في قانون الأحوال الشخصية، بما في ذلك تغييرات في أحكام الطلاق في الشريعة الإسلامية، وتعد غالبية المقترحات المرفوعة ضعيفة وتبقي سلطة جامحة بيد الرجال. فمثلاً، لم تتحدَّ حق الرجل بالطلاق من طرف واحد ولا حقهم المفتوح للزواج بأربع نساء دونما سبب. هناك خطان ساخنان عاملان من أجل النساء اللائي يتعرضن لسوء معاملة، حشدتهما محاميات وعاملات اجتماعيات، هما: الأول (كما أُشير أعلاه) يديره الاتحاد النسائي في الأردن، والثاني يديره النادي النسائي للعمل والحرف. (هذان اثنان من الخطوط الساخنة القليلة في العالم العربي). إذ يجري بانتظام إقامة ورشات لرفع مستوى الوعي لدى المرأة وتعزيزها وإقامة ندوات في جميع أنحاء البلاد.

فلسطين، على الرغم من أن المنظمات النسائية الفلسطينية منخرطة في مشاريع مشابهة لأقرانها في المنطقة، فإن المعاناة الناجمة عن استمرار الاحتلال الإسرائيلي يلقي بظلاله على عملها، بل ويشكل بيئة قاتمة لعمل هذه المنظمات. فقد توجهت ورشات عديدة لكشف استفحال معاناة المرأة الناجمة عن السياسات الإسرائيلية في الضفة الغربية وقطاع غزة، في منتديات تقيمها منظمات غير حكومية. وتتضمن هذه السياسات إغلاق الحدود، والحصار، ومنع التجول، وإغلاق المدارس، والاستيلاء على مزيد من الأراضي لإقامة مزيد من المستوطنات، ومصادرة أملاك الفلسطينيين، وهدم بيوتهم. وتحدثت المرأة الفلسطينية عن تزايد العنف الأسروي الذي تتحمله في بيتها والذي يعود سببه بصورة مباشرة لتعاظم التوتر السياسي والأزمة الاقتصادية في المناطق المحتلة، والناجين عموماً عن إغلاقات الحدود، وعدم تمكن الرجال من العمل.

وعلى الرغم من أن الدولة الفلسطينية الجديدة لم تقم بعد، فإن الفلسطينيات يعملن جاهدات للتأكيد على أنهن سيعشن في ظل قوانين تمنحهن عدلاً في دولتهن المستقلة. يُعد التمييز القانوني مشكلة حقيقية للمرأة هنا. فقد عقد المركز النسائي للمساعدة والمشورة القانونية سلسلة من ست ورشات مفتوحة حول المرأة والقانون في رام الله عام ١٩٩٤م. يؤكد التقرير المنشور حول هذه الجلسات بعنوان «نحو المساواة، فحص لوضع المرأة الفلسطينية في القانون الساري»، (١٩٩٥م، ١٠) «التمييز الشرعي الفاضح ضد المرأة في القانون والتمييز الواقع فعلاً ضدها لدى تطبيقه». وتعمل المرأة في الضفة الغربية، وغزة والقدس لوضع تشريع يرفع إلى السلطة الوطنية الفلسطينية (PNA). ورغم وجود امرأة واحدة، هي انتصار الوزير، عينها رئيس السلطة الوطنية الفلسطينية، ياسر عرفات، في منصب وزير، فإن أكثر من اثنتي عشر امرأة يشغلن مناصب نائب وزير هامة في مجال الثقافة، والتربية والتعليم، والشباب. وانتخبت خمس نساء في الانتخابات الوطنية الفلسطينية التي جرت عام

١٩٩٦م. ومن بينهن المشهورة حنان عشراوي، المسيحية.؟ والمنتخبات الأربع الأخريات مسلمات، وهن: دلال سلامة من نابلس، وانتصار الوزير، وجميلة صيدان (Saidan)، وروجة (Rawjah) الشوًّا من غزة. وضعت النشيطات الفلسطينيات برنامجاً نوعياً طموحاً يتطلب حماية القانون. ويتضمن هذا البرنامج مساواة الأجور على الأعمال المتماثلة، والحماية من التسريح من الوظيفة بسبب الزواج أو الحمل، وحق المرأة في الحصول على إجازة إرضاع، وإنشاء مراكز رعاية يومية كفؤة للأمهات العاملات. ويردن إدخال تعليم حقوق العمل إلى المناهج المدرسية؛ واقتراح أن يكون الحد الأدنى لزواج الفتاة هو الثامنة عشر. (متوسط عمر الزواج للفتيات في بعض مخيمات اللاجئين حالياً، هو الرابعة عشر). وتطالب المرأة أيضاً بقانون أحوال شخصية يسمح بالزواج المدني، الموجود فقط في تركيا؛ حتى هناك يتعرض هذا القانون للهجوم. فقد قالت محامية في المركز النسائي إنهن يدركن أن هذا الهدف بعيد. ويتوقعن أن تحقيق الزواج المدني في فلسطين ربما يستغرق عشر سنوات، وهو أمر محظور في إسرائيل أيضاً. من الواضح أن كثيراً من النساء يرين في الزواج المدني أكثر الطرق المباشرة لمنع الظلم الذي يلحق بالمرأة في ظل الزواج الديني ((التقليدي)).

تهتم المرأة الفلسطينية، كذلك، بالعنف ضد المرأة، وضد مايسمى بـ((قتل الشرف)) وهما قضيتان حساستان، ليس لدى السلطة الوطنية الفلسطينية استعداد لمعالجتهما. انطلقت المنظمات النسائية لتقديم المشورة، والعون الطبي، والمساعدة القانونية للنساء من ضحايا سوء المعاملة الزوجية والأسرية. إذ أنشئت خطوط ساخنة، وهناك على الأقل مأوى واحد يعمل لإيواء النساء اللائي أسيئت معاملتهن، ملجأ القدس للنساء المسحوقات. ويخدم هذا المركز نساء فلسطينيات وإسرائيليات، وفيه كادر من كلا الجنسيتين. وهناك في المنطقة مركز حيفا لأزمة الاغتصاب. تقوم المنظمات النسائية غير الحكومية بوضع مسودة قانون يحمي المرأة من العنف داخل بيتها، وتدعو السلطة الوطنية

الفلسطينية لرعاية الحماية القانونية، وخطوط الطوارئ الساخنة، وملاجئ للنساء اللائي تساء معاملتهن والهاربات من عنف الرجال. أما في مجال التربية والتعليم، تطالب المرأة الفلسطينية أن يكون سن المدرسة الإلزامي حتى الثامنة عشر. فحالياً تتسرب الفتيات من المدارس في المناطق الرّيفية ومخيمات اللاجئين بعد الصف السادس.

إسرائيل، هناك تطور هام آخر في المنطقة هو الحركة النسائية التقدمية المزدهرة في إسرائيل. ومن أبرز هذه الحركات على صعيد المنبر غير الحكومي هي حركة بات شالوم (Bat Shalom). ويصف أعضاؤها أنفسهن بأنهن يشكلن مركز دعوة للمساواة بين الجنسين، ولتحقيق السلام والعدل الاجتماعي، بهدف الوصول إلى مجتمع ديمقراطي تعددي في إسرائيل، حيث ستكون المرأة أكثر نفوذاً (بات شالوم ١٩٩٧م). وتجمع بات شالوم نشيطات سلام، ومربيات، وزعيمات اجتماعيات من أجل رفع سوية الوعي وخلق ثقافة سلام وعدل اجتماعي في إسرائيل. كتعاون بات شالوم تعاوناً وثيقاً مع مجموعة نسائية فلسطينية هي مركز القدس لنساء القدس الشرقية، من أجل إنهاء الاحتلال وتأمين حقوق عادلة لكلا الشعبين اللذين يشتركان في أرض واحدة. وتشرف على أنشطة المنظمتين المشتركة لجنة تنسيق اسمها حلقة القدس. إن المشروع النسائي المشترك من أجل السلام هو برنامج هدفه ((تعزيز الأنشطة النسائية السياسية والاجتماعية والثقافية، والقيادة النسائية في خدمة حقوق المرأة وتحقيق السلام على أساس العدل والمساواة)). (بات شالوم ١٩٩٧م). وتتضمّن مشاريعهما المشتركة العمل من أجل حقوق الإنسان في الفترة الانتقالية بفضل جهود المرأة المشتركة الضاغطة باتجاه إلغاء خروقات حقوق الإنسان في المناطق المحتلة، وإقامة ندوات قيادية لتعزيز فاعلية القيادة النسائية في المجتمعين الفلسطيني والإسرائيلي على حد سواء، وإلقاء محاضرات وبحوث حول نظريات المساواة بين الجنسين وقراءتها الفريدة في الشرق الأوسط.

وتقوم المنظمتان بتدريب شابات فلسطينيات وإسرائيليات على قيادة المواجهات والأنشطة المشتركة التي تقوم بها ((الحلقة))، مثل نشرة ((القدس ١٩٤٨م-صوت المرأة))، التي هي مجموعة من تاريخ حياة المرأة الفلسطينية والإسرائيلية منذ حرب عام ١٩٤٨م.

مصر، تقول نشيطات حقوق المرأة المصريات إن أخطر عدو على تعزيز قوة المرأة في مصر، هو التيار المتصاعد للإسلام ((الأصولي المتشدد)). ويعتقدن أن هذا الاتجاه لم يعد محصوراً بالحركات المقاتلة التي تؤثر جر المرأة إلى الوراء في عزلة وإخضاعها للسلطة الأبوية الكاملة، بل اخترقت المؤسسة الدينية التابعة للدولة. ومن الأدلة على صحة هذه المقولة هو أن الأزهر الجامعة الإسلامية المصرية الوقورة ذات النفوذ القوي، قاتل بعنف منذ مطلع عام ١٩٩٥م ضد لائحة مقترحة لحظر ختان البنات الذي تخضع له حوالي أربعة آلاف فتاة يومياً (علماً بأنه عادة جاهلية لاأساس لها في القرآن). وفي ربيع عام ١٩٩٥م أصدر شيخ الأزهر الجليل فتوى دينية تقول إن ختان البنات ((واجب على كل مسلمة)) بذريعة أن هذا الطقس يكبح اندفاع المرأة جنسياً ويجعلها فاضلة. إن القانون المتعلق بحظر ختان البنات، والذي تعمل آلاف النسوة من أجل إدخاله إلى العملية التشريعية، قد لقي دعماً من وزراء الإسكان والعدل في مصر. لم يشأ أي منهم، على أية حال، أن يدحض علناً آراء الشيخ الجليل. قالت إحدى نشيطات حقوق الإنسان البارزات، نجاد البراوي (Nigad El-Broai) أمينة سر المنظمة المصرية لحقوق الإنسان (EOHR): ((ترغب الحكومة في تهدئة الإسلاميين الرسميين لأنها تريد التركيز على معركتها ضد الإسلاميين المقاتلين الذين يحاولون قلب نظام الحكم وإقامة دولة دينية)). وتقول نجاد إن المرأة تخوض حرباً دفاعية. رفعت المنظمة المصرية لحقوق الإنسان دعوى ضد شيخ الأزهر الجليل بسبب فتواه ولحسن الحظ حققت المرأة انتصاراً كبيراً في نهاية عام

١٩٩٧م على هذه الجبهة. وفي ٢٨ ديسمبر (كانون أول) ١٩٩٧م أبقت المحكمة المصرية العليا الحظر على ختان البنات قائماً. (نيويورك تايمز، ٢٩ ديسمبر ١٩٩٧م، ٢٧).

ومن التطورات الإيجابية الأخرى في مصر ماكان حينها تنظيمات جديدة تتعلق بالمرأة وبعقد الزواج. ومن الأحكام الأخرى في هذا العقد الجديد هو أن المرأة التي تخطط للزواج الآن لها الحق أن توقع عقد زواج يتيح للزوجين أن يتركا زواجاً سيئاً بيسر أكبر. ويتطلب أن يجري الفريقان فحصاً طبياً للكشف عن الإيدز. وقد حظي هذا الشرط دعم مفتي مصر الجليل. مازالت المرأة تعمل من أجل هذا العقد منذ أكثر من عشر سنين. لماذا؟ لأن الرجال في مصر مايزالون يحتفظون بأكثر من زوجة ومازالت المرأة غير قادرة على السفر أو الحصول على جواز سفر بدون إذن زوجها. وكثير من النساء لايستطعن متابعة التعليم أو العمل خارج بيوتهن عندما يتزوجن لأن أزواجهن لايسمحون لهن بذلك كما هو الحال في معظم البلدان العربية الإسلامية. ووفق ماذكرته منى ذو الفقار، محامية مصرية ممن شاركن في صياغة العقد الجديد، فإن الرجل بموجب القوانين يستطيع تطليق زوجته في دقيقة واحدة، في حين تعاني المرأة مالا يقل عن سبع سنين لتثبت أنها ((متضررة)) من الزواج كي تستطيع الحصول على الطلاق. كما يحظر العقد الجديد تعدد الزوجات، ويحل مشكلة ملكية البيت في حال وقوع الطلاق، ويحدد مبلغ المال الذي يجب دفعه للمرأة عندما تطلق بغير إرادتها.

إيران، أكثر نشيطات حقوق الإنسان الإيرانيات المشاركات في مؤتمر بكين بروزاً كن من المنفيات، واللائي اضطررن للخروج من بلدهن، حسب قولهن، بسبب القوانين القاسية المبنية على الدين والتي شُرع بتنفيذها منذ ولادة الجمهورية الإسلامية عام ١٩٧٩م. قامت هؤلاء الإيرانيات المنفيات بحملة

تثقيف عامة عنيفة في بكين. فقد نظمن شبكة على نطاق عالمي من الإيرانيات في المنفى واللائي يعملن على تشكيل جماعات ضغط على حكومات العالم لتوجيه لوم إلى إيران لما يُسمِّينه ((التمييز الفاضح ضد المرأة والإساءة إلى حقوقها)).

أدرجت المجموعة البرلمانية لحقوق الإنسان إيران في تقريرها الصادر في نوفمبر من عام ١٩٩٤م، تحت عنوان ((دول إخضاع النساء (بلا تاريخ)))، وورد في التقرير: ((المرأة في الجمهورية الإسلامية الإيرانية مواطنة من الدرجة الثالثة. فهن أقل مكانة في القانون، تابعات لأزواجهن، محرومات من الدخول المتساوي مع الرجل إلى المهن والسياسات، ويجبرن على لباس تضع مواصفاته المؤسسة الدينية... وفكرة أن الرجل والمرأة متساويان منبوذة عملياً في إيران... والتمييز ضد المرأة... قد لقي دعماً إيديولوجياً وقانونياً ورسمياً في المؤسسة الدينية)).

في غضون أشهر من إقامة الجمهورية الإسلامية، أصدر آية الله الخميني توجيهات تطلب من المرأة أن تلبس الحجاب، وأصدر مرسوماً بطرد النساء القاضيات ومنع كل النساء من متابعة الدراسات القانونية. وأعيد للرجال الحق الشامل في الطلاق وسمح لهم ثانية بالزواج حتى أربع زوجات بدون أية قيود تقريباً. ووفقاً للنشرة الأسبوعية الصادرة في الأول من يناير (كانون ثاني) عام ١٩٩٤م، زان إيروز (Zan-e-Rouz) خفض سن الزواج للفتاة حتى التاسعة وللفتيان حتى الخامسة عشر. وحظر على النساء دخول الحقول العلمية والتكنولوجية. وحظر على الرجل والمرأة أن يمشيا معاً أو يتحادثان أمام الملأ مالم يثبتان أنهما متزوجان أو قريبان جداً. وحتى في الجامعات، وهي المنشآت التربوية الوحيدة التي لم يحظر فيها التعليم، كانت الصفوف تفصل بستائر لمنع الاحتكاك بين الطلبة والطالبات [سعدت ماند (Saadat Mand) ١٩٩٥م، ١].

كما وضع آية الله خامنئي مايمكن للمرأة أن تفعله: ((دور المرأة الأكبر، والذي هو في واقع الأمر نتاج مهامهن الخاصة، هو حمل الأطفال؛ ورعاية أطفالهن وحماية حياتهم، تقديم الراحة والرضا للرجال، وتلطيف بيئة الأسرة)). (المجموعة البرلمانية لحقوق الإنسان ١٩٩٤م).

إن داعيات حقوق الإنسان الإيرانيات يدافعن عن أنفسهن إذ يؤكدن أن حرية الدين أو المعتقد لاينبغي أن تحجب القوانين الدينية الطائفية والممارسات المبنية على مصادر وتفسيرات غير ذات صلة التي تحرم المرأة من التقصي والمراقبة الدوليين. إنهن يطالبن في توصياتهن بإلحاح بوجوب اتخاذ إجراء عملي يقظ بما في ذلك قيام المندوب السامي لحقوق الإنسان التابع للأمم المتحدة، ومقرر اللجنة الخاصة للعنف والمرأة، وغيرهما من المؤسسات الدولية ذات العلاقة، بتوثيق انتهاكات حقوق الإنسان. كما أنهن يطالبن بإلحاح بإعلان هذه المكتشفات وممارسة الضغط على الحكومات التي تنتهك حقوق الإنسان من أجل جعل قوانينها وأنظمتها متوافقة مع الأعراف الدولية. وإذا مافشلت هذه الإجراءات، فإن المنظمات غير الحكومية تطالب بفرض عقوبات اقتصادية وغير اقتصادية على إيران، وإدانة نظام الحكم فيها عالمياً كما جرى ذلك ضد جنوب إفريقيا بنجاح.

يبدو من التقارير الإعلامية خلال عام ١٩٩٧م أن الحكومة الإيرانية تتحرك باتجاه موقف أكثر اعتدالاً فيما يتعلق بحقوق المرأة. فقد فاز الرئيس الإيراني الجديد، محمد خاتمي، فوزاً ساحقاً على مرشح الحكومة المفضل بسبب الدعم الكبير الذي أولاه له الشباب والنساء. ومنذ أن تسلم السلطة في آب (أغسطس) من عام ١٩٩٧م، أصدر خاتمي بيانات معتدلة حول سلسلة من القضايا، وعين نساء عديدات في مواقع رفيعة ضمن إدارته.

جنوب شرق آسيا

ماليزيا، تعد جمعية العمل للنساء كافة [The All Women's Action Society (AWAM)] والتحالف النسائي القومي [the National Women's Coalition (NWC)] هما المجموعتان النسائيتان لحقوق الإنسان في هذا البلد. تعقد المجموعتان مشاورات في المجتمعات المحلية والأصلية مع العائلات من النساء في المناطق الريفية والمدينية من أجل التحضير لـ(FWCW)، الفيدرالية العالمية للتحالف النسائي، وتقديم مكتشفاتهن إلى الحكومة الماليزية. وتم تحديد خمس اهتمامات كبرى نتيجة هذه المشاورات، هي: العنف ضد المرأة، والصحة، والثقافة والدين، والأرض، والعمل. كانت مقدمة المشاورات ومقولتها هي أن المرأة عنصر مركزي من أجل تقدم الأمة وبنائها، ومع ذلك فهي المجموعة الأقل حظاً من فرص التنمية القومية ومصادرها. وتقول المجموعتان إن النساء حرمن من مساواة الوصول إلى عمل نقابة، واتخاذ القرارات الجوهرية على أي صعيد، والحصول على حماية قانونية فعالة، ورعاية صحية جيدة تتلاءَم مع حاجات المرأة الخاصة.

قامتا بحملة مناهضة للعنف ضد النساء (VAW) لتثقيف الجمهور حول انتشار الاغتصاب، والعنف المنزلي، والمضايقات الجنسية في ماليزيا. ويؤكدان أن المجتمع الماليزي ينزع إلى إغفال خطورة هذه المشاكل ونتائجها الكبيرة. تقول النشيطات الماليزيات: «إن العنف ضد المرأة يحد من نموها الشخصي، ومن قدرتها على الإنجاب، ومن دورها الاقتصادي الاجتماعي، ويؤثر سلباً على صحتها الجسمية والنفسية، وعلى أسرتها. وأهم من ذلك كله أن العنف ضد المرأة ينفي عنها حقها في أن تكون إنساناً». (جمعية العمل للنساء كافة، والتحالف النسائي القومي، بدون تاريخ).

وبموجب وجهة نظر هاتين المنظمتين تعد القضايا الجوهرية التي تبرز العنف ضد المرأة هي وضعها الدوني في المجتمع، وعدم التكافؤ في السلطة بين الرجل والمرأة. وتريان كذلك أن رغبة الرجل في فرض سلطته على المرأة وعدم احترام المرأة يعدان هما العنصران اللذان أديا إلى العنف اللاإنساني ضد المرأة التي تعتبر العنصر «الأضعف» في المجتمع. كما أن المعتقدات التقليدية والثقافية والدينية تفاقم الوضع بالقول إن المرأة خاضعة للرجل وتابعة له. كما تشير هاتان المنظمتان إلى الصور السلبية للنساء في الإعلام التي تخدم استمرار العنف ضد المرأة بسبب عرضها كموضوع رغبة يستخدمها الرجال لقضاء حاجاتهم. وتؤكدان انتشار ضحايا العنف والمساهمين فيه في المجتمع الماليزي على جميع المستويات، وفي جميع الطبقات الاقتصادية، وفي جميع الأعمار، وجميع الأعراق في ماليزيا.

استخدمت هاتان المنظمتان عدداً من الاستراتيجيات في حملتهما المناهضة للعنف ضد المرأة. وتضمنت هذه الاستراتيجيات رفع مستوى وعي العنف ضد المرأة وإدراكه وتأييد جعله جريمة، وإدخاله في البرنامج القومي للبلاد، مع التركيز على أن العنف ضد المرأة يعزز النظام الأبوي، وإخضاع المرأة للرجل وتبعيتها له. كما تركزان على تثقيف الجمهور بشأن خطورة ضرب الزوجات. وقد شنت حملتان كبيرتان تتعلقان بالعنف ضد المرأة. إحداهما من أجل رفع عقوبة المغتصبين، وقد أقر ذلك في برلمان ١٩٨٩م؛ والحملة الأخرى من أجل استصدار قانون العنف المنزلي الذي يجعل هذا العنف غير مشروع. لم يحظ هذا القانون بالموافقة، ولكنه أدرج على جدول أعمال البرلمان في عام ١٩٩٤م.

ونتيجة لنجاح حملة رفع سوية الوعي لمخاطر العنف ضد النساء في ماليزيا أنشأت دائرة الشرطة فرقة جميع أعضائها من النساء في مقرها في كوالا لامبور للتعامل مع قضايا الاغتصاب، وعقدت دورات تدريب عديدة لضباط الشرطة حول كيفية معالجة الناجيات من الاغتصاب. كما أنشأت المنظمات غير

الحكومية في بعض المدن بضعة ملاجئ ومراكز استشارية. وبسبب الافتقار إلى المصادر وخدمات البرمجة الفعَّالة للنساء، لم تستطع هذه البرامج، على أية حال، من التوسع أو من تقديم مزيد من الخدمات للنساء المحتاجات للمساعدة.

أنتجت منظمة حقوق الإنسان الإسلامية ((أخوات في الإسلام)) [Sisters in Islam (SIS)] نقداً لاذعاً متعمقاً لوجهة النظر القائلة بأن الإسلام مرادف لمفهوم فرض الشريعة الإلزامي، خصوصاً فيما يتعلق بالحدود. هذه المنظمة مجموعة من المسلمات اللائي يدرسن ويبحثن وضعية المرأة في الإسلام؛ ((واجتمعت هؤلاء النسوة بوصفهن مؤمنات ولأنهن يرغبن في تحقيق الحقوق التي منحها الإسلام للمرأة)). وتعتقد هذه المجموعة أن الرجل والمرأة كليهما يكونان المجتمع الإسلامي وأن كليهما ينبغي أن يساهما كشركاء متساويين في تنمية الإسلام وفهمه بوصفه منهج حياة شامل. ويرين أن الإسلام دين تحرير، تاريخياً، رفع من شأن المرأة؛ ولكن برغم ذلك فإن ممارسات المسلمين اليوم تضطهد المرأة وتنكر عليها حق المساواة والكرامة التي منحها لها القرآن، ومن أكثر الكراريس شيوعاً ضمن سلسلة المواد التربوية التي أنتجتها هذه المنظمة: ((هل الرجل والمرأة متساويان أمام الله؟)) و((هل يسمح للرجال ضرب زوجاتهم؟)) نظمت ((الأخوات في الإسلام)) لجاناً وورشات عمل، ونشرت أدبياتها على نطاق واسع في الأوساط غير الحكومية.

خاتمة

إن الوقت الذي قضيته في بكين أصغي للنشيطات المسلمات وأتعرف على عملهن؛ وإقامتي لمدة ثمانية عشر شهراً في الشرق الأوسط، حرراني من أية بقايا مترسبة من النماذج الغربية عن المرأة المسلمة بوصفها محجَّبة ومضطهدة وراضية مرغمة بالقواعد الأبوية والإملاءات الدينية والاجتماعية. وعلى الرغم

من وجود فروق هائلة، في بعض الحالات، بيني وبين أخواتي المسلمات في خلفية تجاربي وخبراتي الحياتية، فقد كان الكثير من الأمور المشتركة بيننا. ومن بين الخبرات المشتركة ميراث النمط الجنسي المكشوف وتغلغل الإحساس بالاضطهاد في نفوسنا. وبالمثل كان لنا نضال مشترك لتخليص أنفسنا من مشاعر الدونية المتأصلة فينا والقائمة على أسس العرق والجنس. واكتشفت أن بإمكاني الانتماء إلى النضال الذي تخوضه هذه النساء في محاولة لتأمين حقوقهن الإنسانية وحقوقهن الإسلامية التي حُرمن منها تحت شعار الدين، والتقاليد، والثقافة.

إن وجودي في الشرق الأوسط وتعرفي على نتائج ثلاثة عشر قرناً من إخضاع المرأة، جعلني أدرك متألمة ماهو جار في بلدي للمرأة الأمريكية الإفريقية التي اعتنقت الإسلام. وأكثر مايهمني من هذا الأمر هو النساء والرجال الذين تعلموا التفسيرات المحافظة جداً لدور المرأة في الإسلام وفي المجتمع. فالعديد ممن اعتنق الإسلام هنا شباب أمريكيون أفارقة في العقد الثاني من أعمارهم. بعضهن يساوين مابين كونهن مسلمات وبين غطاء الوجه، الخمار ورأوا الحجاب؛ وبالنسبة للإناث يساوين إسلامهن بالخضوع للرجال المسلمين في حياتهن، للأئمة والأزواج والأصحاب. وقد شجعت هؤلاء النسوة على الزواج المبكر وإنجاب الكثير من الأطفال. بيد أن هذه النصيحة سيئة في هذه الأيام، وتعد كارثة في الولايات المتحدة.

قلة هن اللائي يعشن حياة تناسل في هذا البلد دون الحصول على مستوى عال من الثقافة والمهارات الفنية. فلا أحد في العالم يستطيع القيام بأعباء إنجاب العديد من الأطفال اليوم، لايتمتعون إلا بالحد الأدنى من الثقافة والأساليب التقنية. إن نصيحة المرأة بالعودة إلى أسلوب الحياة في البلاد العربية في القرن السابع الميلادي، أو حتى في العصور الوسطى، تعني إعاقتها عن التقدم والنمو،

إنني متفهمة، بل مهتمة بقضايا الحياة والعفاف، خصوصاً بين الشابات في المجتمع الأمريكي اللائي ينجبن أطفالاً من زواج غير شرعي.

ويروج الكثيرون للزواج المبكر كترياق ضد انخراط الشباب الهائل في الأنشطة الجنسية. من الواضح أن دفع المراهقات للزواج، وأحياناً ضمن تعدد الزوجات، ليس هو الحل. فعلينا، في المجتمع الإسلامي الأمريكي الإفريقي، أن نجد وسائل تشجيع ذكورنا وإناثنا من الشباب أن يحافظوا على عفتهم دونما حاجة إلى دفع الفتيات إلى مواقف مسدودة يمكن أن تحطم حياتهن. ولا نقترح عليهن أن يكون دورهن الأولي في الحياة هو الأمومة. فللنساء عقول كما لهن أرحام. والعقل هو العضو الأهم الذي ينبغي تشجيع استخدامه في المراحل المبكرة من حياتهن. أما الأبوة والأمومة فينبغي أن تأتي لاحقاً بالنسبة لكلا الجنسين بعد أن يكونوا قد أعدوا لمثل هذه المسؤولية.

إن العزل الجنسي الصارم، والعلاقات الجنسية الهرمية، وإنزال مرتبة المرأة إلى أدوار منزلية أولية، وتهميش مساهمة المرأة الدينية/اللاهوتية في تفسير الإسلام، وتأييد نظام أبوي غير معدّل، ليس مانحتاجه في أمريكا لإنتاج إسلام كامل الإزهار والازدهار. إنني تواقة لرؤية تعزيز إسلام مفعم بالمساواة بين البشر وبالعطف والرحمة والسلام حيث ينمو المؤمنون من الذكور والإناث في ظل صفات الرحمة الثلاثة آلاف التي يتصف بها الله الحي القيوم، وفي ظل أسمائه الحسنى. وكلي أمل في أن أنخرط في أي عمل أقدر عليه لتعزيز إسلام تعددي شامل يساوي بين البشر كافة.

الفصل العاشر

هل يسمح الإسلام بتنظيم الأسرة؟

قضية حق المرأة في منع الحمل

رِفّت حسّان

Riffat Hassan

مصادر التراث الإسلامي

قبل أن يتمكن المرء من التكلم بما يفيد حول تنظيم الأسرة في سياق التراث الإسلامي، لابد من توضيح مايعنيه مصطلح ((التراث الإسلامي)). إن هذا التراث، مثله كمثل غيره من الموروثات الدينية، لايتألف من مصدر وحيد ولا يشتق من مصدر وحيد. فإذا ماسئل معظم المسلمين عن مصادر التراث الإسلامي، فإنهم ربما يرجعون إلى أكثر من مصدر مما يلي: القرآن (وهو كتاب الوحي الذي يؤمن المسلمون أنه كلام الله المنزل على النبي محمد ﷺ عن طريق رسوله جبريل)؛ والسُّنّة (التراث العملي للنبي محمد ﷺ)؛ أو الحديث (الأقوال المنسوبة إلى النبي محمد ﷺ)؛ والفقه (التشريع)؛ أو المذاهب (المدارس الشرعية)؛ والشريعة (قوانين الحياة المتعلقة بجميع مظاهر حياة المسلمين وجوانبها). وعلى

الرغم من أن جميع هذه المصادر قد رفدت مايشار إليه، تراكمياً، على أنه ((التراث الإسلامي)) فإنه من المهم ملاحظة أنها لاتشكل هيكلاً متماسكاً متناسقاً من التعاليم أو المفاهيم التي يمكن استخلاص مجموعة من المبادئ الإسلامية المتفق عليها عالمياً وبصورة شاملة. ويمكن الاستشهاد بأمثلة عديدة على عدم التناسق بين مصادر التراث الإسلامي المختلفة. فهناك، مثلاً، تناقضات بين القرآن والحديث اللذين يعدان المصدرين الرئيسين للتراث الإسلامي. كما يمكن إيجاد تباينات في متن الحديث نفسه، وفي أدبيات المذاهب المتنوعة. وفي ضوء هذه الحقيقة، يصعب الحديث عن ((الإسلام)) أو ((التراث الإسلامي)) كما لو كانا وحدة متكاملة أو متراصة متماسكة. إذ لابد من تحديد مكوناته المختلفة وفحصها كل على حدة قبل محاولة التعميم فيما يتعلق بالتراث ككل.

من الواضح أنه ليس من الممكن، ضمن إطار هذا الفصل القصير، الخوض في بحث شامل لمسألة تنظيم الأسرة المعقدة في ضوء مصادر التراث الإسلامي المذكورة أعلاه كلها. إنني ألفت النظر في العرض الموجز التالي، إلى الأفكار والمواقف الموجودة في مصادر التراث الإسلامي والتي أعتبرها هامة ووثيقة الصلة بالقضية في الرؤية المعاصرة في موضوع يزداد أهمية في العالم الإسلامي، والعالم كله بصورة عامة.

تنظيم الأسرة والقرآن

من الناحية النظرية، يعد القرآن أعلى مصدر موثوق للإسلام المعياري. إذ تعتبر الغالبية الساحقة من المسلمين أن أي نص قرآني صريح حول موضوع ما أمراً حاسماً لايناقش. ومع ذلك، ليس القرآن كتاب قانون وأنظمة تعالج مباشرة كل قضية أو مشكلة يمكن تصوُّرها أو تخيُّلها. بل هو كتاب حكمة إلهية لهداية البشر بحيث يستطيعون تفعيل إمكاناتهم كبشر خلقوا في ﴿أَحْسَنِ

تَقْوِيمٍ﴾ [التين: ٩٥/٤]، ثم أصبحوا خلفاء الله في الأرض. وعلى الرغم من عدم وجود نص أو نصوص واضحة في القرآن الكريم تركز مباشرة على قضية تنظيم الأسرة المعاصرة، فإن القرآن يؤسس إطاراً أخلاقياً، عبر تعاليمه، يمكن أن تبحث من خلاله هذه القضية وما شابهها من القضايا المعاصرة بكل مافيها من تعقيدات.

يقول المسلمون التقدميون، أنصار تنظيم الأسرة، أن القرآن يصمت تجاه هذه المسألة، وبالتالي يعتبرون هذا الصمت علامة تأكيد بدلاً من أن تكون علامة نفي. فقد أشار فضل الرحمن (Fazlur Rahman)، على سبيل المثال، إلى أن آيات القرآن الكريم التي يجدها المرء لاتناقض الرأي القائل بضرورة التحكم بعدد السكان، لزمن معين، من أجل إصلاح الوضع الحالي (رحمن ١٩٧٢م، ٩٤). وبالمقابل، يصر المسلمون المحافظون أمثال ((أبو الأعلى المودودي)) على أن القرآن لم يسكت عن هذا الموضوع (مودودي ١٩٧٤م، ٨٣). فهم يشيرون إلى إدانة القرآن لممارسة وأد البنات التي كانت سائدة في البلاد العربية أثناء الجاهلية [سورة التكوير ٨-٩؛ وسورة النحل ٥٧-٥٩]، والآيات التي تحرم قتل الأبناء [سورة الأنعام ١٣٧، ١٤٠، ١٥١]؛ وسورة بني إسرائيل [الإسراء: ٣١]؛ [وسورة الممتحنة: ١٢]. فضلاً عن أنهم يرجعون إلى آيات كالتي سأوردها فيما يلي لدعم قناعتهم بأن الإنجاب نعمة من الله:

﴿يا أَيُّها النّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْها زَوْجَها وَبَثَّ مِنْهُما رِجالاً كَثِيراً وَنِساءً...﴾ [النساء: ١/٤] (في رحمن ١٩٧٢م، ٩٤).

﴿...وَاذْكُرُوا إِذْ كُنْتُمْ قَلِيلاً فَكَثَّرَكُمْ...﴾ [الأعراف: ٨٦/٧] (في أسد ١٩٨٠م، ٢١٦).

﴿وَلَقَدْ أَرْسَلْنا رُسُلاً مِنْ قَبْلِكَ وَجَعَلْنا لَهُمْ أَزْواجاً وَذُرِّيَّةً...﴾ [الرعد: ١٣/٣٨] (في أسد ١٩٨٠م، ٣٦٨).

﴿وَاللَّهُ جَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَنْفُسِكُمْ أَزْواجاً وَجَعَلَ لَكُمْ مِنْ أَزْواجِكُمْ بَنِينَ وَحَفَدَةً وَرَزَقَكُمْ مِنَ الطَّيِّباتِ...﴾ [النحل: ١٦/٧٢] (في أسد ١٩٨٠م، ٤٠٦-٧).

﴿وَالَّذِينَ يَقُولُونَ رَبَّنا هَبْ لَنا مِنْ أَزْواجِنا وَذُرِّيّاتِنا قُرَّةَ أَعْيُنٍ...﴾ [الفرقان: ٢٥/٧٤] (في أسد ١٩٨٠م، ٥٥٨).

كما يستشهد معارضو تنظيم الأسرة بآيات قرآنية كالتي نذكرها فيما يلي وتبين أن الرزق كله من الله الذي يرزق المخلوقات كافة، ويخص بالبركة أولئك الذين يثقون بالله.

﴿...وَلا تَقْتُلُوا أَوْلادَكُمْ مِنْ إِمْلاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيّاهُمْ...﴾ [الأنعام: ٦/١٥١] (في أسد ١٩٨٠م، ١٩٨).

﴿وَما مِنْ دابَّةٍ فِي الأَرْضِ إِلاّ عَلَى اللَّهِ رِزْقُها...﴾ [هود: ١١/٦] (في رحمن ١٩٧٢م، ٩٤٢).

﴿...وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجاً ، وَيَرْزُقْهُ مِنْ حَيْثُ لا يَحْتَسِبُ وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ...﴾ [الطلاق: ٦٥/٢،٣] (في أسد ١٩٨٠م، ٨٧٢).

في مناقشتي أولاً لما يحتج به المسلمون المحافظون ليؤكدوا أن القرآن يعارض فكرة تخطيط الأسرة، أقول مايلي:

١- إن الإشارات الواردة في القرآن إلى قتل الأطفال (والذين هم حسب شهادات النصوص المقدسة والتاريخية من الإناث، وليس من الذكور) واللائي هن حديثات الولادة، وليس لمن لم يولدن بعد. وبالتالي فهي لاصلة لها في بحث ماإذا كانت تعاليم القرآن تسمح بتحديد النسل أم لا.

٢- إن الإشارات الواردة في القرآن إلى ((قتل)) الأطفال ربما لاتعني في جميع الحالات القتل الفعلي للذرية، بل يمكن أن تكون رمزاً لسوء معاملة الأطفال. وكما ورد في معجم القرآن الكريم لغلام أحمد بارويز (Ghulam Ahmad Parwez) فإن الجذر العربي لكلمة ((قـ تـ ل)) لاتعني فقط الذبح بالسلاح أو بالضرب، أو بالسم، بل يعني أيضاً الإذلال والتحقير أو التجريد من التربية المناسبة والتعليم الملائم (بارويز ١٩٦١م، ١٣٣٨-٤٠).

٣- على الرغم من أن القرآن يشير باستمرار إلى الله كخالق ورازق لكل المخلوقات، فإن ذلك لايعفي الأفراد ولا المجتمعات من مسؤولية الحفاظ على حياة الأطفال وتنشئتهم بالحسنى. بل إن القرآن الكريم يذكر الناس دائماً بـ(آ) بأن ﴿...كُلُّ امْرِئٍ بِما كَسَبَ رَهِينٌ﴾ [الطور: ٢١/٥٢] وأن ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِما كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ [المدثر: ٣٨/٧٤]؛ و(ب) أن العقل هو الذي يرفع الإنسان على سواه من المخلوقات ويمكنه من أن يكون خليفة الله في الأرض؛ و(جـ) وبأن الإيمان لاينفصم عن العمل الصالح الذي يتضمن جهاداً متواصلاً للتغلب على العقبات الداخلية والخارجية التي تحول دون جعل العالم موطناً للعدل والسلم اللذين هما هدف الإسلام؛ و(د) بأن الله لايغير أحوال الناس مالم هم يغيروا مابأنفسهم ﴿...إِنَّ اللَّهَ لا يُغَيِّرُ ما بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا ما بِأَنْفُسِهِمْ...﴾ [الرعد: ١١/١٣].

إن استخدام الإشارات إلى أن الله قادر على أن يرزق كل المخلوقات، أو استخدام وعده بذلك للدلالة على ((عدم جواز تحديد السكان بالنسبة للمصادر الاقتصادية)) إنما هو تفسير ((طفولي)) كما يقول فضل الرحمن. فالقرآن لايقصد القول بأن الله يرزق كل مخلوق حي سواء كان قادراً على كسب رزقه بنفسه أم لا. (رحمن ١٩٧٢م، ٩٤).

ورداً على مقولات المسلمين التقدميين أو ((الليبراليين)) المؤيدين لتنظيم الأسرة، أعني رداً على قولهم بأن صمت القرآن تجاه هذا الموضوع يعني أنه، على الأقل، لايعارض فكرة تحديد النسل، أقول:

١- إن عدم وجود حرب لايتضمن بالضرورة وجود سلام، تماماً كما أن عدم وجود مرض لايتضمن بالضرورة التمتع بالصحة، والواقع أن عدم تعرض القرآن لفكرة تحديد النسل لايتضمن بالضرورة، كذلك، دعمه لتنظيم الأسرة.

٢- كثير من مسلمي اليوم، الذين مازالوا يسمعون طيلة حياتهم بأن ((القرآن قانون للحياة كامل))، يتوقعون أن يجدوا في القرآن نصوصاً محددة أو مباشرة تتعلق بكل القضايا أو الموضوعات المهمة بالنسبة لهم. فإذا لم يجدوا مثل هذه النصوص يفترضون أن القرآن ليس لديه مايقوله في مثل هذه المواضيع أو القضايا. إن ((صمت)) القرآن، المتصور هذا، بشأن عدد من القضايا الحديثة الهامة مثل قضية تنظيم الأسرة يخلق فراغاً دينياً وأخلاقياً يملؤه أشخاص مختلفون أو جماعات مختلفة بطرق مختلفة. وما نحن بحاجة ماسة إلى فعله هو مراجعة نقدية لفكرة أن القرآن قانون كامل للحياة. كيف يكون القرآن دستوراً كاملاً للحياة؟ بالتأكيد، ليس القرآن موسوعة يمكن الرجوع إليه للحصول على معلومة محددة حول رؤية الله لكل موقف، أو قضية، أو مشكلة يمكن أن يواجهها الناس. وليس القرآن ((مجموعة قوانين شرعية)) كما قال محمد إقبال (١٩٦٢م، ١٦٥). لقد أضاع عدد كبير من المسلمين رؤية غاية القرآن الرئيسة نتيجة اعتبار القرآن كتاباً يجدون فيه قوانين جاهزة، وأحكاماً، ووصفات أو تقييمات لكل شيء في الحياة. إن غاية القرآن كما قال إقبال هي ((إيقاظ وعي الإنسان الأسمى بعلاقته بالله وبالكون... والأمر الهام في هذه العلاقة هي النظرة الديناميكية للقرآن)). (١٩٦٢م، ١٦٥-٦٦).

ورغم أن القرآن لايخاطب قضية تنظيم الأسرة بالذات، أو بصورة مباشرة، فإن تعاليمه تلقى قدراً كبيراً من الضوء كيف يمكن فهم هذه القضية وقضايا أخرى معاصرة، أو التعامل معها ضمن إطار أخلاقي إسلامي نموذجي. فمثلاً، يؤكد القرآن كثيراً على الحفاظ على مايشار إليه عموماً ((بالحقوق الجوهرية للإنسان)) مثل (آ) حق احترامه لكونه إنساناً [سورة بني إسرائيل (الإسراء): ٧٠]؛ و(ب) حقه في أن يعامل بالعدل والمساواة [سورة النساء: ١٣٥-٣٦؛ وسورة المائدة: ٨]؛ و(جـ) حقه في التحرر من التقليدية والفاشية (سواء كانت دينية، أو فكرية، أو سياسية، أو اقتصادية)، ومن القبلية، والطبقية، ونظام الطائفية المغلقة، والجنسانية، والعبودية[1]؛ و(د) حقه في السرية والحماية من الفضيحة والنميمة والاستهزاء به[2]؛ و(هـ) وحقه في اكتساب المعرفة[3]؛ و(و) حقه في أن يعمل ويكسب ويملك (انظر مثلاً سورة النساء: ١١، ١٢، ٣١)؛ و(ز) حقه في أن يكون له سكن آمن في بيئة تصان الممتلكات والعهود والمواثيق وحرية الحركة والتنقل[4]؛ و(ح) حقه في مغادرة موطنه الأصلي تحت ظروف الاضطهاد [انظر مثلاً سورة النساء: ٩٧-١٠٠]؛ و(ط) حقه في تنمية مداركه وأحاسيسه الجمالية، واستخدام النعم التي خلقها الله[5]؛ و(ي) وحقه، ليس في الحياة وحسب، بل في الحياة الكريمة والتي هي ممكنة بالمنظور القرآني فقط في مجتمع عادل لأن العدل شرط لازم مسبق للسلام والسلام شرط لازم مسبق لتحقيق الذات. (حسَّان ١٩٨٢م، ٥١-٦٥؛ وحسَّان ١٩٩٢م، ٤٦٣-٩٥).

(١) مثلاً، سورة البقرة ١٧٧، ٢٥٦، ٢٨٢؛ وآل عمران ١٥٩، ١٧٩؛ والنساء ٣٦، ٩٢، ١٣٥، ١٣٦؛ والمائدة ٨٩؛ والأنعام ١٠٧، ١٠٨؛ والتوبة ٦٠؛ ويونس ٩٩؛ ويوسف ٤٠؛ والنحل ٨٢؛ والكهف ٢٩؛ والنور ٣٣؛ والشورى ٢١، ٣٨، ٤٨؛ ومحمد ٤؛ والمجادلة ٣.

(٢) مثلاً، سورة النساء ١٤٨-١٤٩؛ والنور ١٦-١٩، ٢٧، ٢٨، ٥٨؛ والأحزاب ٥٣؛ والحجرات ١٢/١١.

(٣) انظر مثلاً سورة التوبة ١٢٢؛ وطه ١١٤؛ والزمر ٩؛ والعلق ١-٥.

(٤) انظر مثلاً سورة البقرة ٢٢٩؛ وآل عمران ١٧، ٧٧؛ والمائدة ١؛ وبني إسرائيل (الإسراء) ٣٤؛ والملك ١٥.

(٥) انظر مثلاً، سورة الأعراف ٣٢؛ وسورة الحديد ٢٧.

يعد القرآن عند المسلمين المصدر الرئيس والأكثر موثوقية للإسلام، لكونه كلمة الله. وكما ذكرنا أعلاه، يؤكد القرآن بقوة حقوق الإنسان الجوهرية ويدعمها. وبالتالي، ينبغي الاعتراف بهذه الحقوق وحمايتها في المجتمعات والتجمعات الإسلامية كافة. فبافتراض الوضع الثقافي الاجتماعي البائس، والظروف الاقتصادية والسياسية السيئة التي يعاني منها جزء كبير من العالم الإسلامي اليوم حيث معدل المواليد أعلى معدل في العالم، فإن الحاجة لتنظيم الأسرة يمكن أن تكون أمراً بدهياً. إن حق استخدام موانع الحمل، خصوصاً من قبل الجماهير المحرومة الذين سحق الفقر والجهل الجماعي حياتهم، يجب أن ينظر إليه، في ضوء الرؤية القرآنية لما ينبغي أن يكون عليه المجتمع الإسلامي، بوصفه حقّاً إنسانياً جوهرياً. وهذا يطبق بصورة خاصة على النساء المسلمات اللائي يعتبرن، رغم أن عددهن أكثر من خمس مئة مليون، ((أقلية)) ضعيفة في العالم، لايمثلهن أحد، ولا يسمع لهن صوت.

تنظيم الأسرة والحديث النبوي

كان تنظيم الأسرة يتم في الجاهلية بطريقة ((العزل)). وكما أشار فضل الرحمن هناك تناقضات في الحديث حول مسألة ماإذا كان الإسلام يسمح بالعزل أم يحرمه (رحمن ١٩٨٩م، ١١٣). هنالك ثلاثة أحاديث مشهورة حول موضوع العزل، وكلها متناقضة.

ووفق أحد هذه الأحاديث، ذكر أن النبي قد أشار إلى العزل بأنه ((القتل الأصغر للأطفال)) (رحمن ١٩٨٩م، ١١٣). وهذا يناقض ماجاء في حديث آخر الذي يروي أن رجلاً جاء إلى النبي وقال: ((إننا نمارس العزل، ولكن جيراناً لنا من اليهود قالوا إن هذا قتل أصغر للأطفال)). فأجاب النبي قائلاً: ((إنهم يكذبون، إنه ليس كذلك، ويمكنكم ممارسة العزل، ولكن الله إذا أراد أن يولد طفل فإنه سوف يولد)). وبعد زمن أخبر هذا الرجل نفسه النبي بأن زوجته

حامل، فقال له النبي: ((ألم أقل لـك إنـه إذا أراد الله لطفـل أن يولـد فلسـوف يولد؟)) (١١٣).

أما الحديث الثالث فهو غير منسـجم مـع الاثنـين المذكوريـن. إنـه يقـول إن صحابياً قال للنبي : ((اعتدنا أن نمارس العزل (أثناء حياة النبي)، وكان يعلـم بذلك في حين كان القـرآن مـازال يتنزل، ولكـن القـرآن لـم يحرمـه)) (١١٤). وحسبما يـرى فضـل الرحمـن، أن الحديـث الأخير ((يبـدو أن فيـه حلقـة مـن المصداقية التاريخية... لذلك يبدو أن العزل الذي كان يمـارس في الجاهليـة سـمح ببقائه النبي دون أن يقول شيئاً بشأنه، على الرغم من أنه كان بالإمكـان حظـره لو رأى ذلك مناسباً)). (١١٤).

وبما أن اثنين من الأحاديث الثلاثة المذكورة أعلاه يشيران إلى أن النبي وافـق إما شفهياً أو ضمنياً على ممارسة ((العـزل))، فقـد تبنـى المسـلمون التقدميـون أو الليـبراليون الموقـف القـائل إن الحديـث أجـاز تنظيـم الأسـرة. ولدحـض ذلــك يستشهد المسلمون المحافظون أو ((السلفيون)) بالآيات القرآنية التـي يشـار فيهـا إلى أن الذرية بركة ونعمة من الله، ويستشهدون بالأحاديث التي تحـث صحابـة النبي على الزواج[1]، والتناسل، وزيادة عدد الأمـة كقولـه إنـه سـوف يفاخر بهم الأمم يوم القيامة (رحمن ١٩٨٩م، ١١٤). ولابد هنـا مـن ملاحظـة أن الإسلام لايلزم بالزواج ولا بالإنجاب. فعلى الرغـم مـن أن القـرآن يشـير إلى الذرية على أنها نعمة، ولكنه يقول أيضاً إنهم ربما يكونون مصدر فتنة، أو مصيبـة في العالم. فضلاً عن أن القـرآن مهتـم أكـثر بتقـوى المسـلمين أكـثر مـن اهتمامـه بعددهم. ولهذا الاهتمام صدى في الحديـث النبـوي الـذي يقـول إن القلـة المؤمنـة المتقية خير من الكثرة غير المرغوب فيها [إنجنير (Engineer) ١٩٩٢م، ٥].

---

(١) يعتقد المسلمون على نطاق واسع أن الرسول قـال: مـن يـتزوج يكمـل نصـف دينـه، أو إيمانـه بالإسلام.

من المهم أن نذكر في سياق تنظيم الأسرة والحديث أنه رغم وجود الحديث الذي سمع فيه النبي مباشرة بممارسة العزل ولم ينكره في صحيح البخاري وصحيح مسلم، وهما أكثر مجموعات الحديث موثوقية لدى السُّنة، فإن الحديث الذي يدين العزل يعد ضعيفاً (عثمان ١٩٦٠م، ١٩٧). ومن الممتع هنا أنه وفق مجموعات الحديث التي جمعها أحمد بن حنبل (المسند)، وابن ماجه، وأبو داود (السنن)، حَرَّم النبي العزل بدون موافقة الزوجة (١٩٧)[1].

تنظيم الأسرة والمذاهب

القضاة المسلمون

تسمح جميع المذاهب الخمسة في الإسلام: الحنفي والمالكي والشافعي، والحنبلي والجعفري بممارسة العزل [بوين (Bowen) ١٩٩١م، ١٠]. في حين «يسمح المذهب الشافعي باستخدام غير مشروط لمنع الحمل للزوج[2] الذي لايحتاج إلى موافقة الزوجة» (رحمن ١٩٨٩م، ١١٤)، أما المذاهب الأربعة الباقية فتسمح بممارسة العزل فقط بموافقة الزوجة (الزحيلي ١٩٨٤م، ٣٣١-٣٢ في الحبري ١٩٩٣م آ،٥). ولم يحرم منع الحمل إلا المذهب الإسباني في العصور الوسطى المعروف بمذهب ابن حزم «الظاهري»، أو «الحَرْفي» الذي ليس له من الأتباع إلا القليل (رحمن ١٩٨٩م، ١١٤). كما أنه متاح في المذهب الزيدي والمذهب الإسماعيلي (بوين ١٩٩١م، ١٠).

ومن بين علماء المسلمين وقضاتهم الذين لهم رأي واسع الانتشار في مسألة منع الحمل هو الغزالي الذي كان فيلسوفاً بارزاً أو صوفياً إلى جانب كونه عالماً شرعياً شافعياً. لخص فضل الرحمن رأي الغزالي في منع الحمل فيما يلي:

---

(١) هذا التأكيد لكاتبة المقال.

(٢) التأكيد هنا لكاتبة المقال.

((يرى الغزالي أن المؤمن التقي حقاً والذي توصل إلى ((الثقة بالله)) (من بين ((الحالات)) الروحية الصوفية العليا) لايمكن أن يلجأ إلى منع الحمل لأنه يعلم أن الله الذي خلق النفس لن يتركها بدون رزق. لذلك فإن ممارسة وسائل منع الحمل تعد غير شرعية لدى مثل هذا الشخص. ولكن الذين يثقون بالله على هذه الشاكلة قلة نادرة، في حين أن الإنسان العادي تهيمن عليه دائماً الاعتبارات الدنيوية. وبالنسبة لهؤلاء يسمح استخدام تنظيم الحمل لتحرير أنفسهم من الضائقات الاقتصادية. فضلاً عن أنه إذا ماخشي امرؤ أن يضطر إلى الحصول على معيشته بوسائل باطلة كالسرقة، والاختلاس إذا ماأنجب أطفالاً، فإنه يغدو لزاماً عليه تلافي الإنجاب كي يتجنب احتمال ارتكاب الآثام. ويذهب الغزالي بعيداً إلى أنه إذا ماخشي الرجل على صحة زوجته أو حملها بسبب الإنجاب الأمر الذي يؤدي إلى كرهه لها، فإنه يتوجب عليه الامتناع عن الإنجاب)). (رحمن ١٩٨٩م، ١١٥).

ملاحظة حول الإجهاض

من الممتع هنا أن نذكر أن كثيراً من علماء العصور الوسطى لم يسمحوا بمنع الحمل فحسب، بل سمحوا بالإجهاض أيضاً ضمن الشهور الأربعة الأولى من الحمل قبل أن ((تنفخ الروح)) في الجنين (رحمن ١٩٨٩م، ١١٨). يتبنى العلماء المسلمون عموماً وجهتي نظر متعارضتين حول الإجهاض. وجهة النظر الأولى هي التحريم الكلي. ويتبنى هذا الرأي غالبية أتباع المذهب المالكي، في حين تسمح أقلية صغيرة من أتباع هذا المذهب بالإجهاض ضمن حدود أربعين يوماً من الحمل. ويحرم المذهب الجعفري الإجهاض أيضاً. أما وجهة النظر الثانية فهي أن الإجهاض مسموح به حتى تدب الروح في الجنين، وذلك بعد مئة وعشرين يوماً من الحمل على الأغلب. ويَتبنى هذا الرأي المذهب الحنفي والمذهب الشافعي والمذهب الزيدي على الرغم من وجود اختلافات في الرأي بين القضاة

والعلماء الأفراد فيما يتعلق بزمن نفخ الروح في الجنين، وفيما إذا كان هناك سبب قاهر للإجهاض (بوين ١٩٩١م، ١٠-٢٠). ومن بين الأسباب القاهرة الخطر على حياة الأم أو الرضيع، واحتمال إنجاب طفل مشوه أو معوّق. [عمران (Omran) ١٩٨٨م، ٣٢٢ في بوين ١٩٩١م، ١١].

آراء حول صحة المرأة والرفاه في المجتمعات الإسلامية

استناداً إلى النظرة الشاملة لمصادر التراث الإسلامي التي عرضت في هذه الصحائف، يمكن القول بثقة أن هناك دعماً كبيراً لتنظيم الأسرة ضمن إطار أدبيات الإسلام القانونية والفلسفية والأخلاقية والدينية. وبرغم هذه الحقيقة، فإن برامج تنظيم الأسرة تخفق، عملياً، باستمرار في العالم الإسلامي. ولا يتسع مجال هذا الفصل لتفحص جميع العوامل المسؤولة عن هذا الوضع. ومع ذلك، سأذكر عاملين، هنا، أسهما بنظري إسهاماً كبيراً إلى تعثر برامج تنظيم الأسرة على نطاق واسع في المجتمعات الإسلامية وتجمعات المسلمين.

العامل الأول والأهم هو أن المرأة التي تتأثر مباشرة بمبادرات تنظيم الأسرة أكثر من سواها (لأنها هي التي تحمل) تعد في غالبية المجتمعات الإسلامية كائناً بشرياً ناقصاً. وبينت في كتاباتي العديدة كيف أن فكرة كون المرأة دون الرجل الذي هو وحده إنسان كامل ومستقل ذاتياً مبنية في التقاليد الإسلامية -كما في التقاليد اليهودية والمسيحية- على ثلاث افتراضات لاهوتية جوهرية، هي:

(١) أن الله خلق الرجل أولاً، وليس المرأة، لأنه يُعتقد أن المرأة خلقت من ضلع الرجل، فهي بالتالي مشتقة منه وتابعة له وجودياً؛

(٢) أن المرأة، وليس الرجل، هي السبب الرئيسي لما يوصف عادة بـ((هبوط الإنسان)) من السماء أو طرده من الجنة، وبالتالي فإنه ينظر إلى جميع ((بنات حواء)) بعين الكراهية والشك والاحتقار؛

(٣) أن المرأة لم تخلق من الرجل فحسب، بل وللرجل أيضاً، الأمر الذي يجعل وجودها ذا أهمية مساعدة، وليس ذا أهمية جوهرية. والسبب الأكبر لهذه الافتراضات التي لم تؤيدها القراءة الصحيحة للقرآن، قد بقيت دون تحد لفترة طويلة من الزمن ليس لأن جمهرة النساء المسلمات غارقات في الفقر والجهل، بل أيضاً، لأن المتعلمات والحاصلات على امتيازاتهن -كمثيلاتهن في المواريث الدينية الكبرى الأخرى- قد حرمن بصورة منظمة من فرصة اكتساب الأدوات النقدية التي يستطعن بفضلها فحص جذور تراثهن واكتشاف سبب حرمانهن. فهن، إذن، غير قادرات على دحض الآراء التي تفرض قوانين ظالمة وقيود جائرة عليهن باسم الإسلام.

من المهم أن نشير هنا إلى أن المرأة هي الهدف الأساسي لعملية ((الأسلمة))* التي بادرت بها الحكومات في عدد من البلدان الإسلامية مؤخراً. ولفهم هذه الظاهرة من الضروري معرفة أن المسلمين عموماً يرون أن المرأة المتعلمة أو المتحررة إن هي إلا رمز، ليس ((للحداثة)) فحسب، بل ((للتغريب))** أيضاً. وفي الوقت الذي تقترن فيه الحداثة بالعلم والتكنولوجيا والتقدم، وبالتالي فهي مستحسنة عموماً، فإن التغريب مقترن برموز الثقافة الجماهيرية الغربية كالاختلاط الجنسي غير المشروع وتفكك الأسرة والمجتمع وأطفال المزاليج*** وسوء استخدام العقاقير والكحول، وهو أمر غير مستحسن عموماً. فحماة التراث الإسلامي يشعرون بالحاجة الملحة والقوية لوضع المرأة في ((مكانها

---

* الأسلمة: جعل المرء يسلك سلوك المسلم، دعوته إلى الإسلام وإقناعه باعتناقه، أو جعل الحياة تسير على المنهج الإسلامي. (انظر أيضاً الهامش رقم (٥) في الفصل الثاني من هذا الكتاب لشرح أصول التعبير: Islamezations).

** التغريب: اتباع النمط الغربي في الحياة.

*** أطفال المزاليج: أي الأطفال الذين يعودون إلى بيوت لايوجد فيها بالغ بسبب انشغال آبائهم بالعمل. (المترجم).

المناسب)). ويسعون لتحقيق ذلك عن طريق حصـر مهامهـا في بيتهـا، وتقليـص مكانتها بصورة منظمة –وغالباً بحسابات رياضية– إلى مادون الوضعية الإنسانية الكاملة[1] .

لـم تخضـع المـرأة المسـلمة إلى الإذلال الجسـدي والاقتصـادي فحسـب، بـل للتحقير الأخلاقي والفكري والروحي، أيضاً، بسبب تحريف الرسـالة الإسـلامية الأساسية وتشويهها. وهكذا قيل للمرأة إنها حَرْث لزوجها يأتيها (يحرثها) أنـى يشاء (كما تقول الآية ٢٢٣ من سورة البقرة)، وأنّه قوام عليها وله عليها درجة (كما جاء في الآية ٢٢٨ من سورة البقرة، والآية ٣٤ من سورة النسـاء) بحيـث يستطيع الرجـل التحكـم بـالمرأة وتقييدهـا وحتـى ضربهـا إن رفضـت أن تتبعـه وتطيعه، الذي يشار إليه على أنه ((الرب على الأرض)).

إنني أعلم، بعد قضاء عشرين سنة في بحث النصوص القرآنية المتعلقـة بـالمرأة، أن القرآن لايميز ضد المرأة. والواقع أنه، بالنظر إلى حرمـانهن ووضعهـن الهـش، قد حمى لها حقوقها ومصالحها. ولكن هذه الحماية لـم تغير واقعـة أن الطريقـة التي طبق بها الإسلام في معظم المجتمعات الإسلامية عبر قرون خلّفـت ملايـين المسلمات بأجساد وعقول ونفوس مسحوقة. ولافتقار المرأة لإحساسها بقيمتها، أو تقدير ذاتها، أو الثقة بنفسها، فإنها تجد من الصعب أن تقـاوم الضغـط الـذي يمارس عليها من قبل المسلمين المحافظين واسعي النفوذ مثل أبو الأعلى المودودي الذي يقول للمرأة باستمرار إن تنظيم الأسرة غايـة شيطانية مخالفـة لمشيئة اللـه ومصلحة المجتمـع. وتعـد ملاحظـات المـودودي المقتبسـة أدنـاه نموذجـاً للخـط الفكري المحافظ الذي يحبط نجاح برامـج تنظيـم الأسـرة في الكثـير مـن البلـدان الإسلامية في العالم:

---

(١) يمكن الإشارة في هذا السياق، مثـلاً، إلى ((قـانون الحـدود)) لعـام ١٩٧٩م، و((قـانون البيّنـة)) لعـام ١٩٨٤م اللذين طبقا في باكستان كجزء من عملية الأسلمة التي بادر بها الجنرال محمـد ضيـاء الحق. وكلا القانونين كانا يتصفان بالتمييز ضد المرأة وكان لهمـا أثـر سلبي واضح علـى حيـاة كثـير مـن النساء (وخصوصاً النساء المحرومات) في الباكستان.

((يعد التعليم المشترك، وتوظيف النساء في المكاتب، واللقاءات الاجتماعية المختلطة، والثياب النسائية غير المحتشمة، وعروض الجمال، معالم شائعة لحياتنا الاجتماعية. كما وضعت عراقيل أمام الزواج، وتعدد الزوجات، ولكن لم يوضع أي حاجز أمام الاحتفاظ بمحظيات وعلاقات جنسية غير شرعية قبل سن الزواج. ربما ظلت العقبة الأخيرة، في مثل هذه المجتمعات، التي تحول دون استسلام المرأة لإغراءات الرجل هو خوفها من الحمل غير الشرعي. أزل هذه العقبة أيضاً، وزوّد المرأة بطمأنة ضعيفة بأنها تستطيع الاستسلام لأصدقائها الرجال بسلام، ولسوف ترى كيف يصاب المجتمع بمد من الفسق الأخلاقي)). (مودودي ١٩٧٤م، ١٧٦).

بدون إحداث تغيير جذري في طريقة إدراك المرأة المسلمة لذاتها، لايمكن أن تصبح عملية تنظيم الأسرة جزءاً لايتجزأ من المجتمع الإسلامي والحياة المنزلية. أما كيف يمكن إحداث مثل هذا التغيير، فيعد هو التحدي الذي لابد أن يواجهه كل مهتم بمستقبل الأمة الإسلامية، وبالعالم عموماً.

والعامل الثاني في فشل العديد من مشاريع التنمية، بما في ذلك مشاريع تنظيم الأسرة، في العالم الإسلامي هو الموقف تجاه الدين الموجود، عموماً، في عقول أولئك الذين يصممون هذه المشاريع. والتحيز الذي يهيمن بصورة واسعة على ((خبراء)) التنمية، الذين هم في غالبيتهم من ذوي التوجه الغربي العلماني، هو ((أن قضية التنمية لاتتضمن حواراً دينياً، بل هي تتعلق بقضايا أخرى مختلفة اختلافاً كلياً)) [صبحان (Sobhan) ١٩٩٣م]. إنني أخالف بقوة أولئك الذين يحسبون أن الدين لاعلاقة له بقضايا التنمية. حتى أولئك الذين يقرون بأن الدين يمكن أن يكون أحد العوامل التي ينبغي اعتبارها في مشاريع التنمية، لايفهمون واقع المجتمعات الإسلامية الحالية. وبالتأكيد، لابد من أن نرى الإسلام، في سياق العالم الإسلامي، (بكل مافي الإسلام من تعقيدات) ليس مجرد واحد من العوامل المشمولة بقضايا التنمية، بل ينبغي رؤية الإسلام على أنه النسيج الذي تُبنى عليه جميع العوامل الأخرى.

ملحقات الكتاب

وتتضمن:

أ - حقوق الإنسان في المنظور القرآني

رِفَّت حسّان

ب- قائمة جزئية بمنظمات حقوق المرأة المسلمة، والدفاع عنها، والتعليم العالي الإسلامي في الولايات المتحدة

كريمة ألتومار

ملحق آ

حقوق الإنسان في المنظور القرآني

رِفّت حسّان

Riffat Hassan

يعد القـرآن عنـد العديـد مـن المسـلمين ((الوثيقـة العظمـى (Magna Carta))) لحقوق الإنسان، وأن جزءاً كبيراً من اهتمامه ينصـب علـى تحريـر الإنسـان مـن القيود التقليدية، والفاشية (الدينية والسياسية والاقتصادية أو أيـة فاشـية أخـرى) ومن العشائرية والقبلية، والعنصريـة العرفيـة، والجنسـانية، والعبوديـة أو مـن أي شيء آخر يمكن أن يمنع الإنسـان أو يثبطـه عـن تفعيـل الرؤيـة القرآنيـة للمصـير الإنساني المجسد في الإعلان التالي: ﴿وأنَّ إلى ربك المنتهى﴾ [النجم: ٤٢][1].

في الفصل الثاني ذي العنوان ((حقوق عامة)) أقدم عرضاً لتأكيد القرآن علـى الحقوق الجوهرية التي ينبغي أن يتمتع بها كـل إنسـان لأن جذورهـا ضاربـة في أعماق إنسانيتنا والتي يعـد إنكارهـا أو انتهاكهـا مسـاوياً لنفـي مـا يمنـح صفـة الإنسانية للبشر أو حط من قدر ذلك. فمن منظور القرآن وجدت هذه الحقـوق

---

(١) انظر إقبال، ١٩٧١: ٥٧.

منذ أن وجد البشر، وخلقها الله كما خلق الإنسان، وبالتالي فإنه يمكن تفعيل قدرات الإنسان الكامنة. ولا يمكن لحقوق خلقها الله أو منحها للإنسان أن يُلغيها حاكم دنيوي عابر أو عنصر إنساني زائل. ولكون هذه الحقوق خالدة ثابتة، فلا بد من ممارستها لأن كل ما يفعله الله هو ((لغاية عادلة))[1] .

حقوق عامة

حق الحياة

يؤكد القرآن على قيمة الحياة الإنسانية المطلقة وقداستها (الأنعام، ١٥١)، ويشير إلى أن حياة كل فرد، في الأساس، تساوي حياة أمة بأكملها، وبالتالي يجب التعامل معها بأقصى درجة من العناية والحرص (المائدة، ٣٢).

حق الاحترام

يعتبر القرآن جميع البشر جديرين بالاحترام (الإسراء، ٧٠) لأن الإنسان وحده من بين كل المخلوقات اختار ((الأمانة)) التي عرضها الله على مخلوقاته وهي حرية الإرادة (الأحزاب، ٧٢). ويستطيع الإنسان ممارسة حرية الإرادة لأنه يمتلك ملكة العقل التي تميزه عن بقية المخلوقات كافة (البقرة، ٣٠-٣٤)* ويتمتع بالقدرة على التفكير، والتمييز بين الخطأ والصواب، وعمل الصالحات، وتجنب الطالحات والشرور. وهكذا، بما أن الوعد المشمول بكون هذا المخلوق إنساناً، أي بما أنه قادر على أن يكون خليفة الله في الأرض، فينبغي احترام إنسانية البشر واعتبارها غاية بحد ذاتها.

---

(١) انظر مثلاً، سورة الحجر ٨٥؛ والنحل ٣؛ والدخان ٣٩؛ والجاثية ٢٢؛ والأحقاف ٣.

* أرى أن الآيتين ٤، ٥ من سورة التين تعبران عن هذه الفكرة بصورة أوضح (المترجم).

حق العدالة

يؤكد القرآن تأكيداً كبيراً على حق السعي إلى العدالة وواجب إقامة العدل[1] . يستخدم القرآن في سياق العدل مفهومين: ((العدل والإحسان)) وكلاهما مرتبطتان بفكرة ((الميزان التوازن)) ولكنهما لا يتطابقان في المعنى.

((فالعدل))، كما يعرفه آ.آ.آ. فيضي (Fyzee)، العالم الإسلامي المشهور، ((يعني المساواة، لا أكثر ولا أقل)). وكتب فيضي شارحاً هذا المفهوم يقول: ((في محكمة العدل ينبغي النظر في دعوى الفريقين بالتساوي، دون أي ضغط على طرف دون طرف أو اهتمام بطرف أكثر من طرف. والعدالة تقدم التوازن على هيئة كفتي ميزان على سوية واحدة. (فيضي ١٩٧٨، ١٧). ووصف العدل بعبارات مماثلة من قبل أبي الكلام أزاد، مترجم مشهور للقرآن، وكاتب بارز، إذ قال: ((ما هو العدل سوى تجنب المبالغة؟)) فينبغي ألا يكون هناك زيادة ولا نقصان، ومن ثم كان استخدام الميزان رمزاً للعدالة)) (فيضي ١٩٧٨، ١٧). وكيلا يحاول أي شخص أن يزيد أو ينقص، فقد أشار القرآن أن ما من أحد يحمل وزر الآخر، وأن ليس للإنسان إلا ما سعى (النجم ٣٨، ٣٩).

إن الاعتراف بمحاسن المرء يعد جزءاً من ((العدل))، ويعلم القرآن الناس بأن محاسن الفرد لا تتأتى بالوراثة، ولا تكون بسبب الجنس، ولا بالثروة ولا بالنجاح في الحياة الدنيا، بالتقوى التي تتألف من ((الإيمان)) الحق، و ((العمل)) الصالح (البقرة، ١٧٧). فضلاً عن أن القرآن يميز بين المؤمنين السلبيين، وأولئك الذين يجاهدون في سبيل الله، مشيراً إلى أنه برغم وعد الله خيراً لجميع المؤمنين إلا أنه فضل المجاهدين في سبيل الله على الآخرين (النساء: ٩٥-٩٦).

وكما أنه، ضمن روح العدل، لا بد من مكافأة المحاسن الخاصة، كذلك لابد من دراسة بعض الظروف الخاصة في مسألة العقوبات. فمثلاً، يأمر القرآن

---

(١) انظر مثلاً، سورة المائدة ٨٢؛ وسورة النساء ١٣٦.

بإنزال عقوبة متماثلة بالذكر والأنثى الذي تثبت إدانته في جرائم العفة (النور، ٢)، ولكنه يفرق بين فئتين من النساء: ففيما يتعلق بالجريمة ذاتها، تنزل بالأَمَةِ نصف العقوبة، ويضاعف العقوبة لنساء النبي (النساء، ٢٥؛ الأحزاب، ٣٠). إن القرآن بمثل هذا التمييز، رغم تأكيده على المعايير الأخلاقية السامية، وخصوصاً في ما يتعلق بنساء النبي اللائي يعد تصرفهن ذا مغزى معياري للمجتمع، يعكس عطف الله على المستعبدات من النساء المحرومات اجتماعياً.

وفي حين يؤكد القرآن باستمرار على ((العدل)) فإنه يذهب إلى أبعد من ذلك، إلى ((الإحسان)) الذي يغني تماماً ((استعادة التوازن بالتعويض عن الخسارة أو النقص)) [برويز (Parwez) ١٩٧٧، ٧٨]. ولإدراك هذا المفهوم، من الضروري فهم طبيعة المجتمع المثالي أو الأمة المثالية بالمنظور القرآني. إن كلمة ((أمة)) جاءت من الجذر ((أم)) (والدة). إن رموز الأم، والحب الأمومي، والعطف الأمومي مقترنة أيضاً بأكثر اسمين من أسماء الله الحسنى تمييزاً له عز وجل، وهما ((الرحمن)) و ((الرحيم)) وكلاهما مشتقان من الجذر ((رحم)) (رحم المرأة). والأمة المثالية تُعنى بجميع أبنائها تماماً كما تُعنى الأم بجميع أطفالها، مع معرفتها أن الجميع ليسوا متساوين، وأن لكل منهم حاجاته المختلفة. وعلى الرغم من إبداء بعض المحاباة الزائدة لأي من الأطفال ربما يكون ظلماً، فإن الأم التي تعطي لطفلها المعوَّق أكثر مما تعطي لسواه من أبنائها، لا تكون قد تصرفت تصرفاً جائراً، بل هي تضرب مثلاً على روح الإحسان بالمساعدة على التعويض عن عجز الطفل الذي يحتاج إلى عون خاص ليواجه متطلبات الحياة. فالإحسان، إذن، يظهر تعاطف الله مع القطاعات المحرومة من المجتمع البشري (كالنساء، واليتامى، والعبيد، والفقراء، والعجزة والأقليات).

حق الحرية

إن القرآن الكريم مهتم اهتماماً بالغاً، كما ذكرنا آنفاً، بتحرير الإنسان من كل أشكال العبودية. واعترافاً بنزعة الإنسان نحو الدكتاتورية والاستبداد، فقد أكد القرآن بجلاء تام في سورة آل عمران، ٧٩ (علي ١٩٩٤):

﴿ما كان لبشر أن يؤتيه الله الكتاب والحكم والنبوة ثم يقول للناس كونوا عباداً لي من دون الله ولكن كونوا ربانيين بما كنتم تعلّمون الكتاب وبما كنتم تدرسون﴾.

تُعد مؤسسة الرق البشري، بالطبع، سياقاً هاماً في الحرية الإنسانية. فقد كانت العبودية سائدة على نطاق واسع في الجزيرة العربية عند فجر الإسلام، وكان الاقتصاد العربي قائماً عليها. فجاء القرآن الكريم، ليس فقط ليصرّ على معاملة العبيد معاملة إنسانية عادلة (النساء ٣٦)، بل حث أيضاً باستمرار على تحريرهم[1] . وبإرساء قاعدة في سورة محمد، الآية ٤ تحرر أسرى الحرب ((إما منّاً وإما فداء)) (أسد ١٩٨٠، ٧٧٨) يكون القرآن قد ألغى العبودية تقريباً لأن أكبر مصدر الرق - رجالاً ونساءً - ((هو أسرى الحرب)) (برويز ١٩٨٦، ٣٤٦). ولا يعني عدم نص القرآن بصراحة على إلغاء الرق أن الرق ينبغي أن يستمر، خصوصاً في ضوء الطرق المتعددة التي يسعى القرآن بموجبها إلغاء هذا الشر المستطير. فكتاب لا يمنح حقاً لملك أو نبي في أن يفرض على الناس طاعته المطلقة من دون البشر لا يمكن أن يقدس الرق بأي معنى من معاني الكلمة.

وأكبر ضمان للحرية الشخصية عند المسلم يكمن في الأمر القرآني بأن ما من أحد يستطيع أن يقيد حرية الإنسان غير الله (الشورى، ٢١)، وفي قوله تعالى في كتابه العزيز أن الحكم لله وحده في الفصل بين الحق والباطل (يوسف، ٤٠). وكما أشار خالد م. إسحاق، أحد العلماء الباكستانيين:

(١) انظر، مثلاً؛ سورة البقرة ١٧٧؛ والنساء ٩٢؛ والمائدة ٨٩؛ والتوبة ٦٠؛ والنور ٣٣؛ والمجادلة ٣.

يُعطي القرآن المعارض المسؤول وضعية صاحب حق جوهري. ولذلك، لا يستطيع المشرع ولا المنفذ، أثناء ممارستهما لسلطانهما أن يطلبوا من الناس الطاعة العمياء ... حتى النبي، رغم أنه كان يتلقى الوحي الإلهي، طلب إليه أن يستشير المسلمين في الأمور العامة. ويقول تعالى في خطابه (جل وعلا) للرسول ﴿... وشاورهم في الأمر فإذا عزمت فتوكل على الله...﴾ (آل عمران، ١٥٩) [جوهر ١٩٨٠، ١٥٧].

وبما أن مبدأ التشاور المتبادل (الشورى) إلزامي (الشورى، ٣٨)، فإن من حق المسلم ومن مسؤولياته أن يسهم في أكثر ما يستطيع من مظاهر حياة الأمة. والأمر القرآني الوارد في سورة البقرة، الآية ٢٥٦: ﴿لا إكراه في الدين..﴾ (أسد ١٩٨٠، ٥٧) يضمن حرية الدين والعبادة. وهذا الضمان يعني أنه بموجب تعاليم القرآن يتمتع غير المسلمين المقيمين في المناطق الإسلامية بحقهم في اتباع تقاليدهم العقائدية دون خوف أو مضايقة. وهناك العديد من النصوص القرآنية التي تبين بوضوح أن مسؤولية النبي محمد هي إبلاغ رسالة الله وليس إجبار الناس على الإيمان[1] . كما عزز القرآن حق ممارسة حرية الاختيار في مسائل العقيدة بصورة لا لبس فيها (الكهف، ٢٩) التي تقرر بوضوح أيضاً أن الله يحكم على الناس بناء على إيمانهم وسلوكهم التقي، وليس بناء على ما يظهر منهم (الأنعام، ١٠٨) كما تشير سورة البقرة في الآية ٦٢ التي تقول:

﴿إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين مَن آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحاً فلهم أجرهم عند ربهم ولا خوفٌ عليهم ولا هم يحزنون﴾ (ترجمة علي ١٩٩٤).

يعترف القرآن بحق ممارسة الحرية الدينية، ليس فقط في حالة الذين يؤمنون بالله، بل في حالة غير المؤمنين بالله، أيضاً (إذا لم يعتدوا على المسلمين) (الأنعام ١٠٨).

---

(١) انظر مثلاً، سورة الأنعام ١٠٧؛ ويونس ٩٩؛ والنحل ٨٢؛ والشعراء ٤٨.

وفي سياق حرية الإنسان في ممارسة الحرية الدينية، من المهم أن نذكر أن القاعدة القرآنية ﴿لا إكراه في الدين﴾ (البقرة، ٢٥) تنطبق ليس فقط على غير المسلمين، بل على المسلمين كذلك. وعلى الرغم من أن أولئك الذين ارتدوا عن الإسلام بعد اعتناقه، ثم انخرطوا في ((أعمال حربية)) ضد المسلمين عوملوا كأعداء ومعتدين، فإن القرآن لم يصف أية عقوبة لقاء عدم اعتناق العقيدة أو الارتداد عنها. إذ إن القرار المتعلق بمصير المرء في اليوم الآخر يعود إلى الله وحده.

يتضمن حق الحرية حق قول الحقيقة. والتعبير القرآني الدال على الحقيقة هو كلمة ((الحق)) والتي هي من أهم أسماء الله الحسنى. الدفاع عن الحق هو حق كل مسلم ومسؤوليته التي يجب ألا يتخلى عنها في وجه أعظم المخاطر وأخطر المصائب (النساء، ١٣٥). وفي حين يأمر القرآن المؤمنين أن يقولوا الحق، فإنه، يوجه المجتمع، أيضاً إلى عدم إلحاق أي أذى بمن يقول الحق. (انظر: parwez ١٩٨١، ٣٤-٣٥).

حق اكتساب المعرفة

يؤكد القرآن أقوى تأكيد على أهمية اكتساب المعرفة. وما زالت تلك المعرفة في صميم النظرة الإسلامية منذ أن أمرت بها سورة العلق، الآيات ١-٥ التي يعتقد المسلمون أنها أول سورة نزلت على النبي محمد.

وما تساؤل القرآن تساؤلاً استنكارياً حول ما إذا كان يستوي الذي يعلمون والذين لا يعلمون (الزمر، ٩) إلا حث للمؤمنين على الدعاء والصلاة من أجل مزيد من المعرفة والعلم (طه، ١١٤). وكان دعاء النبي المشهور: ((اللهم أنعم علي بمعرفة الطبيعة الكلية للأشياء)) ومن أشهر الأحاديث كلها هو ((اطلبوا العلم ولو في الصين)).

تعد المعرفة، بالمنظور القرآني، شرطاً لازماً ومسبقاً لبناء عالم عادل يسوده السلام الحقيقي. يؤكد القرآن على أهمية متابعة التعلُّم حتى وقت الحروب وفي خضمها (التوبة، ١٢٢).

حق الرزق

يعتمد كل مخلوق في معيشته على الله، كما تشير سورة هود، الآية ٦. إذ المفهوم الرئيسي في القرآن، الذي يرسم معالم النظام السياسي - الاقتصادي الإسلامي، هو أن ملكية أي شيء لا تعود إلى أي شخص، بل إلى الله. وبما أن الله هو خالق الكون وما فيه ومن فيه فإن لكل مخلوق الحق في أن يشارك في ما يخص الله (الأنعام، ١٦٥؛ والملك، ١٥). وهذا يعني أن كل إنسان له الحق في وسائل العيش، ولا يحق للذين بأيديهم السلطة الاقتصادية والسياسية أن يحرموا الآخرين من ضروريات الحياة الأساسية عن طريق سوء توزيع المصادر التي خلقها الله لمنفعة البشر عموماً، أو سوء استخدامها.

حق العمل

لكل امرئ، رجلاً كان أم امرأة، الحق في العمل، بموجب التعاليم القرآنية، سواء كان العمل مأجوراً أو تطوعياً. وتعود ملكية ثمار العمل لمن يعمل، بغض النظر إن كان العامل رجلاً أم امرأة، كما تقول سورة النساء في الآية ٣٢. ﴿.. للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن..﴾.

حق السرية (الخصوصية)

يعترف القرآن بأن الحاجة إلى السرية (أن يكون للمرء خصوصيته) حق إنساني، ويضع قواعد لحماية حياة الأفراد في بيوتهم من تطفل غير لائق سواء من الداخل أم من الخارج (النور: ٢٧، ٢٨،٥٨، الأحزاب:٥٣، الحجرات: ١٢).

حق الحماية من الفضيحة والنميمة والسخرية

يعترف القرآن بحق الإنسان أن يكون مصوناً من التشهير، والهزء، والألقاب المسيئة والغيبة (الحجرات: ١١، ١٢). ويقول القرآن إنه لا يجوز الافتراء على أي شخص بإثم مفترض، وأن الذين يخوضون في المتاجرة بالفضائح سوف يعاقبون عقاباً شديداً في الدنيا والآخرة (النور: ١٦-١٩، النساء: ١٤٨-١٤٩).

حق تنمية الأحاسيس الجمالية لدى المرء والتمتع بما خلق الله من نعم

إن القرآن الكريم، كما يقول محمد أسد «بإعلانه أن كل ما هو صالح وجميل في الحياة (تلك التي لم ينص على تحريمها) محلل للمؤمنين، إنما يدين، ضمناً، كل أشكال التنكر للجمال. والزهد في الدنيا والتخلي عنها، وإماتة النفس وقهرها (أسد ١٩٨٠، ٢٠٧). ويمكن القول، في الواقع، إن حق تنمية الحس الجمالي لدى المرء بحيث يستطيع استحسان الجمال بكل أشكاله، وحق التمتع بما خلقه الله لتنشئة البشرية وتربيتها متجذران في رؤية القرآن للحياة وتعزيزها (الأعراف: ٣٢).

حق مغادرة الوطن تحت ظروف الاضطهاد

وفق التعاليم القرآنية، ينبغي أن يكون ولاء الإنسان المطلق لله وليس لأية أرض أو منطقة. فالنبي محمد قرر ترك مهبط رأسه مكة، حيث ولد، والهجرة إلى المدينة من أجل إكمال بعثته. ولهذا الحدث «الهجرة» أهمية تاريخية وروحية كبرى إذ دعي المسلمون إلى مغادرة مكانهم الأصلي إذا ما أصبح موطناً للشر والاضطهاد ولم يعودوا قادرين على القيام بالتزاماتهم تجاه الله أو إقامة العدل (النساء: ٩٧-١٠٠).

حق الحياة الصالحة

يؤكد القرآن حق الإنسان، ليس فقط في الحياة، بل حقه في ((الحياة الصالحة)). وهذه الحياة الصالحة المؤلفة من عناصر عديدة، تكون ممكنة عندما يعيش الإنسان في بيئة عادلة. ووفق تعاليم القرآن، يعد العدل شرطاً لازماً مسبقاً للسلام، ويعد السلام شرطاً لازماً مسبقاً للتنمية الإنسانية. وفي مجتمع عادل يمكن ممارسة جميع الحقوق المذكورة أعلاه دون أية صعوبات. ويمكن أن تنتعش في مثل هذا المجتمع حقوق أساسية أخرى مثل حق تأمين المسكن، حق حماية الملكية الشخصية، حق حماية العهود والمواثيق، وحق التنقل بحرية، وحق الاستقلال الاجتماعي والقضائي الذاتي للأقليات، وحق العودة إلى مركز المرء الروحي[٦] .

(٦) في هذا السياق يمكن الرجوع إلى آيات قرآنية عديدة مثل، سورة البقرة: ٢٢٩، وآل عمران: ١٧، ٧٧، والمائدة: ١/٤٢-٤٨، والتوبة: ١٧، وبني إسرائيل (الإسراء): ٣٤، والملك: ١٥.

الملحق ب

قائمة جزئية بمنظمات حقوق المرأة المسلمة، والدفاع عنها، والتعليم العالي الإسلامي في الولايات المتحدة*

كريمة ألتومار

Kareema Altomare

عالمياً

١- الجمعية العالمية للنساء المسلمات والأطفال المسلمين

[سابقاً: الجمعية القومية للنساء والمسلمات (NAMW)]

تأخذ على عاتقها مشاريع للدفاع عن رسالة الله وحمايتها، وحقوق النساء المسلمات والأطفال المسلمين، وأمنهم وتنشئتهم. والسعي إلى مساعدة النساء المسلمات على استعادة روح التقوى والعبادة وتراثها الموروثة عن أزواج النبي بفضل تشجيع الثقافة الإسلامية الأكاديمية، متحدية البدع والانحرافات التي تعيق النمو الروحي والمادي؛ وتقدّم الدعم المؤسساتي والروحي والمادي.

P. O. Box: 70 23
Reston, VA 22091
Phone: (703) 941-3057
Fax: (703) 941-1309
Contacts: Anisa Abd El Fattah, Chain
Ruqiyyah Abdus - Salam, President
International Association for Muslim Women and Children (IAMWC).

---

* يجب الأخذ بعين الاعتبار أن بعض الأسماء والعناوين قد تغيرت منذ نشر الكتاب.

٢- الشبكة العالمية لحقوق ضحايا العنف من الإناث في الباكستان

تأسست لحشد وتوجيه مصادر العون للفتيات والنساء اللائي كن ضحايا العنف أو المعرضات للعنف. والهدف الفوري لهذه الشبكة هو تقديم العون المباشر - مساعدات طبية وإنسانية وقانونية وثقافية - إلى ضحايا العنف من الإناث في الباكستان.

P. O. Box: 17202
Lovisville, Kentncky 40217
Phone: 502-637-4090
Fax: 502 - 637 - 4002
Contact: Riffat Hassan, President
The International Network for the Rights of Female Victims of Violence in Pakistan (INRFVVP).

٣- الاتحاد العالمي للمرأة المسلمة

يعمل الاتحاد على تحقيق مفهوم «المرأة المسلمة تعمل تغييراً مختلفاً» بفضل اتباع مقاربة شاملة للتربية الإسلامية، والتدريب القيادي، والمبادرة بمشاريع خاصة تشمل الشابات والمتقدمات في السن من المسلمات في الأنشطة المجتمعية.

P.O.Box: 181194
Fair Field, OH 45018
Phone/Fax: (513) 887-882
E - mail: aminah @ fuse . net
Contact: Aminah Assilmi, direc for U.S. Services
International Union of Muslim Women (IUMW).

٤- معهد الأخوات العالمية

تعمل على تحسين حقوق المرأة على مستويات قومية وإقليمية وعالمية عن طريق جمع الفاعلات والأكاديميات لتحديد القضايا التي لها أولويات في نضال المرأة المسلمة وفي تطوير استراتيجيات فعّالة لتعزيز قوة المرأة في البلدان الإسلامية.

4343 Montgomery Avenue
Suite 201
Bethesda, MD 20814
Phone: (301) 657-4355
Fax: (301) 657-4381
Contact: Mahnaz Af khami, executive director
Sister hood Is Global, Institute (SIGI).

٥- الأخوات في الإسلام

تنادي هذه الهيئة بإعادة بناء المبادئ والإجراءات والممارسات الإسلامية في ضوء مبادئ المساواة والعدل القرآنية الجوهرية بفضل سلسلة من الدراسات الجادة لمصادر الشريعة الإسلامية وواقع المرأة في العالم الحديث.

Religious Studies Department
Virginia Common wealth University
Richmond, VA 23236
Phone: (804) 828-1224
Fax: (804) 828-8714
Contact: Amina Wadud, U.S. Coordinator
Sisters in Islam (SIS).

٦- وهاب: التحالف الدولي للمساعدات الإنسانية للبوسنة

ينظم مساعدات مهنية ومادية لضحايا الهولوكوست (المحرقة) من المسلمين في البوسنة (خصوصاً النساء اللائي اغتصبهن أثناء التطهير العرقي) وذلك عن طريق القيام بزيارات ميدانية، وبأعمال عالمية متشابكة، وتشكيل هيئات ضغط على الحكومات والوكالات والمهنيين ذوي الصلة.

P.O. Box: 23091
Alexandria, VA 22304
Phone / Fax: (703) 370-0714
Contacts: Beverly Britton EL - Kashif, Founder / director
(WAHAB): World Alliance for Humanitarian Assistance for Bosina.

٧- مشروع القلم النسائي العالمي

850 N. Randolf, # 1526
Arlington, VA 22203
Phone: (410) 581 - 4208
Fax: (410) 581 - 4338
Contact: Talat Shah.

قومياً

٨ - كرامة: المحاميات المسلمات لحقوق الإنسان

تركز هذا المنظمة على قضايا حقوق الإنسان الوطنية والعالمية للمسلمين عن طريق زيادة التعرف إلى القوانين الإسلامية والأمريكية والعالمية؛ وتقديم النصح والمساعدة في وجهات النظر الإسلامية، وآراء المسلمين في مراعاة هذه الحقوق بصورة صحيحة.

T.C. Williams School of Faw
University of Richmond
Richmond, VA 23173
Phone: (804) 289 - 8466
Fax: (804) 289 - 8683
Web: WWW. muntada. com / Karamah
Contacts: Aziza Al - Hibri, president
Asifa Quraishi, Vice president
Arshi Siddigui, treasurer
KARAMAH: Muslim Women Lawyers for Human Rights.

٩- شبكة الاتصالات الإسلامية

تنظيم الأحداث لتيسير الاتصالات فيما بين المجتمعات التي تستطيع تقديم عون للمسلمين الوحيدين (العزّاب)، أو المسجونين أو المحتجزين أو حديثي الدخول في الإسلام.

1440 V Street, NW, Apt. 203
Washington, DC 20009
Phone: (202) 232 - 7849
Contact: Bahija Abdus Salam
Muslim Communications Net work (MCN).

١٠- الشبكة الإسلامية فيما بين المجتمعات (الإنترنت الإسلامي)

تروج فهم التقاليد الإسلامية وتسعى إلى تقديم الإغاثة إلى الأسر المسلمة وتلبية حاجاتها الاقتصادية والاجتماعية والنفسية و/ أو الطبية.

6911 Carlynn Vourt
Bethesda, MD 20817
Phone: (301) 948 - 0817
Fax: (301)320 - 4683
Contacts: Maryum Funches
Rumana Kazmi, MD
Muslim Intercommunity Network (Muslim Internet).

١١- زمالة السلام الإسلامية (أنصار السلام)

تجمع من مسلمين ذوي توجه نحو السلام والعدالة من جميع الخلفيات كرسوا أنفسهم لإيضاح جمال الإسلام في العالم. وترحب بانضمام الجميع ورسوم العضوية 20 $ في السنة وتتضمن الصحيفة الإخبارية ((السلام عليكم)).

C / O FOR
Box 371
Nyack, Ny 10 960
Phone: 914 - 358 - 4601
E - mail: mpf @ igc. apc. org
Web: http: / www. nonviolence, arg / mpf / ASA
Contact: Rabia Terri Harris, editer of As - Salam'Alaykum
Muslim Peace Fellowship (Ansar as - Salam).

١٢- عصبة النساء المسلمات

تسعى لنشر معلومات صحيحة عن الإسلام والمسلمين، خصوصاً فيما يتعلق بقضايا المرأة؛ من أجل تعزيز العدالة الاجتماعية، والتفاعل مع جميع المستويات الحكومية، والتعاون مع المنظمات الدينية والعرقية والاجتماعية الأخرى.

3010 Wilshire Blvd
Suite 519
Los Angeles, CA 90010
Phone: (213) 383 - 3443
Fax: (213) 383 - 9674
E - mail: MPACMWL @ aol. com
Contacts: Semeen Issa, president
Lena al - Sarraf, Vice - president
Laila al - Marayati, MD, Secretary
Fatima Cash, treasurer
Muslim Women's League (MWL).

١٣- خدمات المرأة المسلمة

تقوم بأنشطة الإحسان بما في ذلك لقاءات شهرية تقدم خلالها وجبة طعام تقوم مقام الإفطار والغداء؛ وبجمع الأطعمة المعلبة للأسر الإسلامية المحتاجة؛ وبتوزيع نسخ من القرآن، والأحاديث، وسنة النبي؛ وإقامة أدعية جماعية وجمع الصدقة ((بنس من أجل السلام)) دعماً للمسلمين المصابين في جميع أنحاء العالم.

Phone: (408) 867 - 0421
Fax: (408) 867 - 4716
Muslim Women's Services (RAHIMA).

١٤- مجلس أمريكا الشمالية للنساء المسلمات

يبادر ببرامج ويساعد على إقامة مؤسسات لتقديم خدمات ضرورية للنساء والمسلمات، ويسعى لرفع مستوى الوعي الإسلامي والتطبيق المنسجم بين المسلمين.

902 Mc Millen Court
Great Fals, VA 22066
Phone: (703) 759 - 7339
Fax: (703) 759 - 9461
Sharifa Alkhateeb, President
North American Council for Muslim Women (NACMW).

١٥- الأخوات: مجلة الحوار بين النساء المسلمات

تصدر مؤسسة (Sisters! LP) بجلة ذات نوعية ممتازة تركز مبدئياً على خيارات الحياة الإسلامية للمرأة المسلمة، وتعمل من أجل إقامة قاعدة مالية للأخوات المسلمات في الولايات المتحدة.

C / O Amica International, Inc.
1201 Ist Avenue, South
Suite 203
Seattle, WA 98134
Phone: 800 - 622 - 9256
Fax: (206) 467 - 1522
E - mail: AMICA @ ix. netcom - com
Contacts: Rafiah Khokhar, uice - president Amica International, Inc.
Partner, Sisters! LP
Tayyiba Taylor, editorial director
Sisters! The Magazine of Dialogue among Muslim Women.

محلياً

١٦- مسلمات نيفادا الأمريكيات

يستضفن وقائع متنوعة بما في ذلك ندوات، وحفلات إفطار واحتفالات بالسنة الإسلامية الجديدة، وتخصيص وقت خاص لسهرات الأخوات، ودراسات إسلامية، تنمية موارد ((لمدخرات النساء والأطفال))، وعقد مؤتمر سنوي (ويعلن عنه الآن على مستوى الوطن).

P. O. Box: 4151
Las Vegas, NV 89106
Phone: (702) 648 - 5678
(703) 649 - 1064
Contacts: Samesha Ramadan, president
Baheejah Abdus - Salam, Vice - president
American Muslim Women of Nevada (AMWON).

١٧- مجلس النساء المسلمات

يدير سلسلة من المجموعات النسائية، والندوات، والمؤتمرات لتشجيع متابعة المعرفة القرآنية والقدوة النبوية بصورة علمية من أجل فهم مبادئ الإسلام وتطبيقها في حياة النساء والإسهام في تحسين الجماعات الإسلامية والمجتمعات عموماً. والآمال معقودة على توسيع مفهوم ((المجلس)) ليضم رئيسات جميع المنظمات الإسلامية ولإنتاج ((حالة من الخطاب النسائي الإسلامي)) تدرسه الأمة الإسلامية برمتها.

Vineyard Square
7902 Gerben Rood, # 140
Sacramento, CA 95828
Phone: (916) 689 - 5977
Contacts: Zakiyyah Muhammad, Ph. D.
Council for Muslim Women.

١٨- جمعية النساء المسلمات، واشنطن، دي سي.

تعقد اجتماعات نسائية شهرية، ومحاضرات تربوية، ووقائع ثقافية مع السفارات الإسلامية، وتنمية موارد مالية من خلال أسواق دولية سنوية لإغاثة المسلمين في مناطق الأزمات وتوزيع منح أكاديمية لطالبات هذه المنح من المسلمات.

11209 Hunt Club Drive
Potomac, MD 20854
Phone: (301) 983 - 0405
Contact: Dr. Najat Arafat Khelil
Muslim Women's Association, Washington, DC.

١٩- مشروع جورج تاون للدراسات النسائية الإسلامية

تقديم بدائل للمواقف الغربية معالجة حقوق الإنسان المتعلقة بالمرأة من منظور الشريعة، وتقوم بدراسات للمشاكل المحلية من منطلق ذاتي.

P.O. Box: 3746
Georgetown, Station
Washington, DC 20007 - 0246
Phone: (202) 687 - 6118
Fax: (202) 689 - 8000
Contacts: Sharifa Alkhateeb, co - ordinator
Karima Altomare, co - ordinator
Maysam Al - Faruqi, co - ordinator
Nimat Hafez Barazangi, co - ordinator
Muslim Women's Georgetown Study Project.

٢٠- النساء المسلمات المتحدات

تشجع هذه المنظمة الإسهام في حل الإشكالات الإنسانية بفضل تحسين نوعية الحياة للمرأة المسلمة ولجميع النساء، وتدير برامج توعية للمجتمعات، وتعقد مؤتمرات سنوية؛ كما أسست نظام شبكة للمسلمات من نيويورك حتى جورجيا عبر صحيفة Regional Gzette.

P.O.Box: 35486
Richmond, VA 23235
Contacts: Latish Abdul - Mumit
Muslim Women United.

٢١- الشركة المسلمة للنشر

تصدر سنوياً دليل خدمات عمل للنساء المسلمات، يعلن عن المسلمات من ربات العمل، أو مقدمات الخدمات، ويعلن عن رجال آخرين ونساء أخريات من المنخرطين في أعمال أو مهن، وتشجع العمل الجماعي المتبادل فيما بين أرباب العمل، وتقدم دليل المساعدة التقنية والثقافية للذين شرعوا في إقامة أعمال أو يقومون بإدارة أعمال.

480 South ttoward Street, SE
Atlanta, GA 30317
Phone / Fax: (404) 377 - 0104
Contacts: Kareemah Hassan Rasheed, publisher
Al - Muslima Publishing Company.

٢٢- نساء السلام

تنظم هذه المنظمة أنشطة متنوعة وتديرها من قبل النساء ومن أجلهن بما في ذلك عقد مؤتمر إقليمي سنوي.

1427 Montrose Street
Philadelphia, PA
Phone: (215) 476 - 7573
Fax: (215) 476 - 7574
Contact: Alia Walker Abdur Rashied
Nisaa as Salam / Women of Peace.

٢٣- نشر الدعوة الإسلامية من خلال التربية والإخلاص لله

تسعى هذه المنظمة إلى نشر الإسلام عن طريق العمل الفردي بصراحة وأمانة مع غير المسلمين الناطقين بالإسبانية، وتقديم شبكة من الدعم للمسلمين الجدد في ممارستهم لعقيدتهم من غير تمييز.

P.O. Box: 41514
Washington, DC 20018
Phone: (202) 529 - 9465
Contact: Fatima Jimenez
Propacio'n Islamica para la Educacion e Devocion
a Ala' el Divino (PIEDAD).

٢٤- جمعية الأخوات العاملة

تشجع هذه الجمعية القيادة النسائية الإسلامية والمساهمة في الخدمات المجتمعية من خلال التعليم الخاص والنصح، وورشات العمل، والأنشطة الثقافية / الترفيهية، والاتصالات الواسعة.

2213 M Street, NW
Suite 300
Washington, DC 20037
Phone: (202) 861 - 8041
Fax: (202) 293 - 9456
Contact: laesha Prime - Bray, president
Sisterhood in Action.

٢٥- نساء في الإسلام

الرد على نتائج المأساة البوسنية. يسعى هذا التحالف بين المسلمات النشيطات اجتماعياً ومهنياً إلى تمثيل اهتمامات حقوق الإنسان وإلغاء الممارسات التي تحط من شأن المرأة المسلمة عالمياً؛ وتهذيب التعليم الإسلامي وتثقيف طلبة العلم الإسلامي والقيادة الإسلامية من النساء والشباب؛ وتنظم مكتب من المتكلمات المسلمات المحترفات؛ وإبراز الأعمال المكتوبة الهامة؛ وبناء جسور من التفاهم عبر الأرضية العالمية والمتعددة الثقافات، والمتداخلة المعتقدات التي تتميز بها مدينة نيويورك.

P.P. Box: 814
Lincoln Street
New York, NY 10037 - 0814
Phone: (212) 283 - 6264
Fax: (212) 491 - 9185
Contacts: Aisha al - Adawiya, president
Women in Islam.

٢٦- جمعية الزهراء للمسلمات

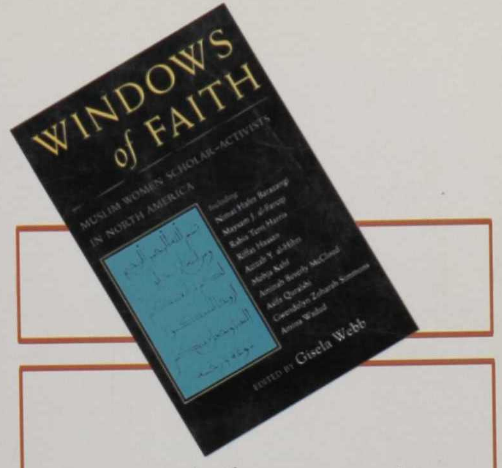
تدير وقائع اجتماعية للنساء المسلمات والمجتمع الإسلامي، بما في ذلك حفلات الشاي للأخوات، ولقاءات نسوية شهرية، والكرنفالات والأسواق الخيرية ومؤتمر الزهراء السنوي؛ كما تطبع صحيفة إخبارية أدبية كل ثلاثة أشهر.

4420 SW 110th
Beaverton, OR 97005
AL - Zahraa Association of Muslim Women

فهرس عام

* * *

* * *



دعونا نتكلم: مجموعة مقالات تقدم معاً أصواتاً تعبر عن آخر التطورات في دراسات المرأة المسلمة.. أصواتٌ تمثل تكاثر شبكات النساء المسلمات اللاتي تعملن على مناقشة حقوق المرأة عن طريق الخطاب الفكري المنفتح، وهو ماكان تاريخياً يعد علوماً إسلامية يسيطر عليها الفكر الذكوري (أي علوم تفسير القرآن، وعلوم اللاهوت والقانون والفقه)، عن طريق المحاكمة الفكرية، والتربوية، والأدبية بالطرق التواصلية الفعّالة.

المساهِمات مفكرات رائدات في أمريكا الشمالية، يثبتن هويتهن الدينية الذاتية، مدركات لوجود مشكلات عويصة تواجه النساء في المجتمعات والأقليات المسلمة في العالم، ويسعين لإيجاد حلول لهذه المسائل عن طريق الفكر الحصيف الفعال، الذي يأتي من قناعتهن بأنه لابد من الربط بين المثالية والواقع أو النظرية والتطبيق، لنتمكن من إيجاد الحلول من داخل المنظور الإسلامي، فلا يمكن لأي نظرية تحلل دور المرأة وحقوقها من دون الاهتمام بالمسائل الواقعية التي تتطلب تحقيق الأمر القرآني للعدل الاجتماعي. وبذات الوقت فإن أهمية إيجاد حلول عملية لهذه المسائل، أو للظلم الذي تعانيه المسلمات، توجب أن تكون لها قاعدة لاهوتية نابعة من المنظور القرآني العام.

هؤلاء المساهمات تمثلن مكونات متنوعة للإسلام في أمريكا؛ مهاجرين، ومحليين.. وأعمالهن تعتبر الطليعة في الخطاب الإسلامي المصلح اليوم.

DAR AL-FIKR
3520 Forbes Ave., #A259
Pittsburgh, PA 15213
U.S.A
Tel:(412)441-5226
Fax:(775)417-0836
e-mail: fikr@fikr.com
http://www.fikr.com/

SROUR ALWANI 2001